
تركة المثقف
بين التجديد والتقليد
الشريف منجود

تَرِكَةُ المُثَقَّفِ

بين التجديد و التقليد



الهيئة المصرية العامة للكتاب

رئيس مجلس الإدارة

د. هيثم الحاج علي

رئيس الإدارة المركزية للنشر

د. سهير المصادفة

الإخراج الفني

مرفت النحاس

التصحيح اللغوي

طلعت الجندي

تركة المثقف
بين التجديد والتقليد

تأليف/ الشريف منجود

الطبعة الأولى: الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠١٨

ص.ب ٢٣٥ رمسيس

١١٩٤ كورنيش النيل - رملة بولاق القاهرة

الرمز البريدي: ١١٧٩٤

تليفون: ٢٥٧٧٥١٠٩(٢٠٢) داخلي ١٤٩

فاكس: ٢٥٧٦٤٢٧٦(٢٠٢)

GENERAL EGYPTIAN BOOK ORGANIZATION
P.O.Box: 235 Ramses.
1194 Cornich El Nil - Boulac - Cairo
P.C.: 11794
Tel.: +(202) 25775109 Ext. 149
Fax: +(202) 25764276

website: www.egyptianbook.org.eg
E-mail: ketabgebo@gmail.com
www.gebo.gov.eg

الطباعة والتنفيذ

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

منجود، الشريف

تركة المثقف بين التجديد والتقليد/ الشريف منجود. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٨.

١٩٢ ص؛ ٢٤ سم.

تدمك ٠ ١٩٧٠ ٩١ ٩٧٧ ٩٧٨

١ ـ الثقافة.

٢ ـ المثقفون.

٣ ـ المثقفون والسياسة.

أ ـ العنوان

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩١٠٤/ ٢٠١٨

I. S. B. N 978 - 977 - 91 - 1970 - 0

ديوي ٣٠١,٢



تَرِكَةُ المُثَقَّفِ
بين التجديد و التقليد

الشريف منجود



الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢٠١٨

"لا أحب أن أتعجل الإصلاح؛ لأن شر الإصلاح ما جاء مرتجلاً، لم يأت نتيجة التفكير العميق والرؤية المتصلة والبحث المستفيض".

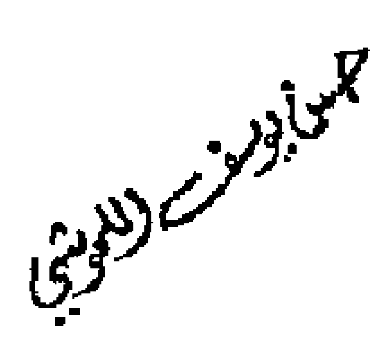
طه حسين

البلاغ

٩ أغسطس ١٩٥٢



المحتويات



مقدمة

إن الحديثَ عن الواقع الثقافي في عالمنا العربي حديث ذو شجون، لكشفه عن واقع مرير يحفه الشوك وينال منه الظلام، والرجوع إلى الخلف، وهناك في حقيقة الأمر أسباب عديدة لهذا، غير أن هناك سببًا عامًّا أصيلًا أدى به إلى ما هو عليه الآن، وهو أن المثقف الفاعل في الشأن الثقافي والخالق لهذا الواقع المعرفي والأدبي والفكري والباحث له انشغل عن الهدف الأسمى والمنوط به فعله من أجل معترك خالٍ من أي بناء ونهضة طمعًا في رزق أو ضعفًا منه لمواكبة الحديث والمستحدث وقدرته على اجتياز التطورات السريعة في مجتمعه؛ مما اضطره إلى التخلي عن دوره.

والهدف من هذا الكتاب في الأساس هو الكشف عن أسباب انهيار المثقف وطرح آخر لمفهوم هذا المثقف ودوره وما يجب أن يمارسه، كما نحاول كذلك الكشف عن معوقات العمل، ومن ثَمَّ الكشف عن سمات هذا المثقف الثوري التي يجب أن يتحلى بها حتى تخرجه من ظلمات التية وأطماع ومغريات الحاضر.

ولعل الرؤية الأساسية التي ننطلق منها هو أنه ليس هناك صواب دائم، كما أنه ليس هناك خطأ دائم، فكلا الأمرين حاضران طيلة الوقت، وهناك نماذج ثورية حقيقية في تراثنا العربي، كما أن هناك نماذج مثبّطة للحراك الثوري داعية إلى الركود والتنطع على أفكار الماضي، أو أفكار البعض ممن ليس لهم من الأمر إلا إحباط النهضة، ويسأل سائل، ولماذا وأنت تناقش فكرة المثقف الثوري تذهب إلى المثقف المضاد وتطرح أفكاره؟ والإجابة على هذا التساؤل

بسيطة جدًا وهو حتى يتسنى لنا الكشف عن ميزات المثقف الثوري وسماته، يجب علينا أن نتناول أضداده ومثبّطيه؛ كيما نعي أهمية وحضور المثقف الثوري.

هناك في تاريخنا المعاصر وبالتحديد فترة مصر الحديثة التي شهدت رواج أفكار ثورية، كما شهدت رواجًا لأفكار ظلامية، وهو ما نود عرضه بشكل عملي بين صفحات هذا الكتاب، فالنماذج ثورية عديدة ربما يطول سردها، وكذا النماذج المضادة للفعل الثوري إلا أننا حاولنا اختيار أوضح النماذج وأكثرها تأثيرًا في الطرفين ومن خلال الأضداد نكتشف الحقائق، وهو ما نسعى إليه ونحاول فيه دومًا.

يقسم الكتاب إلى ثلاثة فصول: الفصل الأول: عن مفهوم المثقف الثوري وفيه نطرح المفهوم ومعناه وحضوره التاريخي وسماته ومقترحات أدت إلى أزمة الواقع الذي نعيشه ورؤى حول هذا الواقع.

أما الفصل الثاني: فهو حول المثقف الثوري الذي يقسم على محورين: المحور الأول المثقف الثوري في الميدان وهي نماذج لبعض المثقفين أثناء الثورات الاجتماعية والسياسية نستعرض دور هذا المثقف وفاعليته وموقفه أثناء اندلاع الثورة، أما المحور الثاني فهو المثقف الثوري في ميدان الفكر، وفيه نطرح لأهم القضايا التي تناولها بعض المثقفين، وكانت ثورة في عالم الثقافة والفكر، كما كانت ثورة في المجتمع أثرت ولا زالت تؤثر.

وعن الفصل الثالث: فقد قُمنا باستعراض المثقف المضاد ومجريات ثورته المضادة، وكيف أثر ومدى تأثيره في الواقع المجتمعي.

وفي النهاية، يمثل هذا الكتاب نموذجًا تطبيقيًا من التاريخ عن المثقف وشأنه الذي لا يغيب.

الفصل الأول

تجليات المثقَّف الثوري



في سبيل التعريف

ليس الهدف إدراج مواقف تاريخية أكثر من مناقشة وتحليل واقع كان موجودًا وأصبحنا بعيدين عنه، وما أشد الحاجة إليه في الأوقات الصعبة التي تأرجحت فيها العقول وتشرذمت فيها الأفكار. وسعت النفوس الضعيفة إلى مطامعها ناسيه القيم. إن قراءة المواقف التاريخية هي محاولة لإيجاد نموذج "المثقف الثوري" الذي نحن بصدده، والذي نسعى إلى تحقيقه بأدوات النقد والتحليل علّ وصولنا له يخرجنا من الظلمات إلى النور.

إن المثقف الثوري هو الذي يصنع الثورة الفكرية مع الناس من البداية، حيث الركود العقلي والعملي في آنٍ واحد حتى إذا ما دهشوا مما قام به وزالت عنهم الدهشة صنع بهم إرادة؛ "فالإرادة "فعل" والفعل باطنه "قيمة" توجهه، وما دامت مجموعة القيم قائمة أمامنا، لم نصنعها، بل نشخص إليها ونحذو حذوها، فلم يبق "للعقل" إذن من مهمة يؤديها إلا أن يرسم الطريق المؤدية إلى تحقيق ما تقتضيه تلك النماذج العليا المنصوبة أمامنا، ومعنى ذلك أن مجال العقل منحصر في دنيا التنفيذ[1] هكذا فعل المثقف الثوري الذي يقوم مقام العقل في رسم الطريق/الثورة كقيمة عليا في إنقاذ الوضع المتردي فكريًا أو اجتماعيًا. ويأتي السؤال عن علاقة العقل بالثورة، وما مدى علاقة ذلك بالمثقف الثوري؟

من المعروف "أن الصراع من أجل النجاح يدخل مرحلة جديدة، ويتسع استخدام قدرات العقل في اتجاهات عديدة، فتغيير الأفكار وتوجيهها قد خرج من

---

[1] د. زكي نجيب محمود – ثقافتنا في مواجهة العصر – القاهرة - مكتبة الأسرة – طبعة خاصة- ١٩٩٧- ص١٣

مجال الرواية العملية ليصبح حقيقة واقعة تمامًا مثلما جعل الإنسان الوصول إلى القمر حقيقة، وسيؤدي هذا كله بالعقل إلي أن يصبح عاملاً أكثر أهمية في صراع الإنسان الحديث من أجل النجاح" فإذا ما ربطنا هذا الكلام بفكرة المثقف فإننا نربط بين المثقف كعامل في صراع الأيديولوجيات التي تسعى دائمًا لسيطرة وحجب الرؤية العامة؛ لذا فالمثقف الثوري يحاول تغيير الأفكار وتوجهاتها، "والعقل هو التخطيط المدروس، ولا يكون للتخطيط المدروس معنى، إلا أن يكون هنالك أهداف واضحة مقصودة، وأن يكون هنالك مسح إحصائي للواقع كما هو قائم، ثم يجيء التخطيط المدروس الذي هو "عقل" فيطوع هذا الواقع الذي رسمته لنا البحوث الإحصائية تطويعًا يحقق تلك الأهداف التي قصدنا بادئ الأمر إلى تحقيقها"[1] كذلك المثقف الثوري يحقق الأهداف الثورية التي تنادي بها القيم العليا ويسعى دومًا إلى تحقيقها؛ لذا فالعقل موجود في التاريخ، وإن عالم العقل والإرادة الواعية ليس نهبًا للصدفة وإنما لا بد له أن يتجلى في ضوء الفكرة الواعية بذاتها[2] إن تجلي العقل في التاريخ هو تجلي المثقف الثوري الذي لا يأتي صدفة، بل يأتي من خلال الفعل والثورة، من خلال التواجد والكشف والعمل على ذاته وتأهيل نفسه للمواجهة والتجريب المستمر على ما يدور حوله من أجل التقدم الذي هو من وجهة نظر المثقف الثوري عقيدة يؤمن بها ويدعو لها. "ونظرة الفلاسفة إلى العقل طوال العصور التالية، حتى أصبح من الأمور شبه البديهية أن يقاس مدى ميل الفيلسوف إلى التغيير والدينامية بدرجة دفاعه عن العقل، فإن كان عقليًا خالصًا كان اتجاهه – في مجال العملي- اتجاهًا سكونيًا محافظًا، وإن كان من المؤمنين بالتجربة العينية، مهما اختلفت صورتها، كان من حقنا أن نتوقع منه دفاعًا عن فكرة التغيير والتحول، على المستويين النظري والعملي معًا"[3] ويرى هيجل أن التحول الحاسم الذي طرأ على التاريخ مع الثورة الفرنسية كان انتقال الإنسان إلى الاعتماد على عقله[4] فكم يرتبط العقل بالثورة، ومع سبات العقل يختفي المثقف الثوري، ويحل محله المثقف (الموظف) الذي لا يعبأ بالتحول الحاسم، ولا يستطيع أن يتجلى في التاريخ.

ويعد العقل هو المدبر للشؤون والمعرفة "والإيمان بالعقل هو الاعتراف بأن لدى كل امرئ سوى قدرة حقيقية (أو عينية) على إدراك أن قضايا معينة صائبة

---

[1] د. زكي نجيب محمود- مجتمع جديد أو كارثة- القاهرة: مكتبة الأسرة- طبعة خاصة - ٢٠٠٤- ص٨

[2] هيجل – العقل والتاريخ-هربرت ماركيوز- ترجمة/ د.فؤاد زكريا- القاهرة: الهيئة العامة المصرية للنشر-ط١-١٩٧٠ ص٧٩

[3] المرجع السابق – نقلا عن مقدمة د.فؤاد زكريا – ص٦

[4] المرجع السابق -ص٣٠

أو خاطئة، وتقتدي فروق الاحتمالات، وتمييز الأفضل والأسوأ في مجال العقل أو الإنتاج، ولا يتم هذا بصورة تأثيرية فحسب، بضرب من الرأي الانطباعي، على نحو ما نشعر بجسمنا مستريحًا أو غير مستريح بل في صورة أفكار عامة وتوكيديات واعية، نطلقها على الأذهان في علاقتها العقلية ما بقيت صادقة"[١]، والمثقف الثوري هو العقل المدبر بالنسبة لمجتمعه يسعى إلى التوكيدات الواعية القابلة للتغيير والإصلاح دومًا، كما أنه العقل في كونه "عنصرًا جوهريًّا من عناصر الشخصية الخلقية، من حيث هي غير قابلة للتفسير بالمصالح والانفعالات والأهواء الشخصية"[٢]. "فالمثقف بالنسبة لكوزر هو رجل العقل قبل أي شيء آخر"[٣]

والعقل بالفرنسية Raison, intelligence, intellect وكذلك في الإنجليزية وهما من أصل لاتيني يحمل نفس الجزر Root فنجد أنها Intelligentia وفي العربية سمى بالعقل كونه يمنع من الشرود وهو ما كان يستخدم في معنى عقال الناقة أي منعها من الشرود[٤] . وعلق الكندي على العقل بكونه جوهرًا بسيطًا مدركًا للأشياء بحقائقها، وهو ليس قابلًا للفساد عند ابن سينا، وكشف لنا ديكارت عن العقل بأنه لا يتلقى على الإطلاق شيئًا على أنه حق، ما لم يتبيّن ببداهة العقل أنه كذلك، فهو بهذا المعنى مضاد للهوى لأن الهوى يمنع المرء من الإصابة في الحكم[٥]. ولا يهمنا هنا الكشف عن أقوال الفلاسفة واللغويين في معنى العقل، وإنما ما يعنينا هنا لفت الانتباه إلى أن المصطلح الجديد "المثقف" المدرك حديثًا من قبل الغرب intelligent يعني العقل والفكر، وهذا يحيلنا إلى أن مفهوم المثقف لدى الغرب إنما هو العقل وإلا فلما لم يشتقوا من أصل كلمة Culture الثقافة ما يعني القائم بفعل الثقافة، بل إن كان غير ممكن فلما لم يتخيروا لفظًا آخر دال، وربما هذا من وجهة نظر كاتب هذه السطور يعني أهمية العقل بالنسبة لفاعل الثقافة وهو يخص هنا المثقف الثوري؛ ففي تعريف الثقافة نجد البعض يعرفها على أنها تنمية بعض الملكات العقلية أو تسوية بعض الوظائف البدنية، ومنها تثقيف العقل. والثقافة بيئة العقل تأتي به ويأتي بها، إذ يشكلها ويتشكل منها. وانتقل مصطلح Culture إلى العربية عن طريق الترجمة

---

[١] اندرية لالند- العقل والمعايير- ترجمة/ نظمي لوقا- القاهرة- الهيئة العامة للكتاب-ط١- ١٩٧٩-ص٦

[٢] المرجع السابق -ص٦

[٣] جيرار ليكلرك- سوسيولوجيا المثقفين- ترجمة/ د.جورج كنوره- بيروت- دار الكتاب الجديد المتحدة- ط١- ٢٠٠٨-ص٢٠

[٤] جميل صليبا- المعجم الفلسفي -ج٢- بيروت: دار الكتاب اللبناني- لم يذكر رقم الطبعة- ١٩٨٢- ص٨٤

[٥] المرجع السابق-ص٨٤

وأسس له سلامة موسى على حسب كلام سامي خشبة إلا أن مصطلح مثقف جاء في كتابات عميد الأدب العربي و أصّل له في عشرينيات القرن العشرين، أما "الكلمة في اللغات الأوربية... فالمعروف أنها ظهرت في روسيا، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أولا، قبل أن تنتقل إلى النمسا وألمانيا وغيرهما. والحقيقة أن تطور دلالة "المثقفون" عندنا، وفي الغرب يكاد يتشابه، واعتمد إلى حد كبير، على الفهم الاجتماعي والسياسي لوظيفة الشخص المتعلم، وصاحب المعرفة المتعددة الجوانب، والمتعمقة، وذات الاهتمام الإنساني والاجتماعي ولوزن هذا الشخص المعرفي والفكري وامتلاكه منهجًا يعتمد عليه في إدراك وتفسير أحداث الواقع وظواهره، ولكن الكاتب الروائي تورجنيف يصف المثقفين بأنهم أولئك المتعلمون الذين يشكون في كل القيم المستقرة السائدة باسم العقل، ويرغبون في تغييرها باسم التقدم[١]

العقل ممكن للمثقف بصوره المتعددة – أيّ المثقف- التي نراها من ممارسة الفعل الثقافي كالموظفين والخبراء –وهم كثر- إلا أنه – أي العقل – ضروريًا للمثقف الثوري، موضوع البحث، فهو يجعله مختلفًا عن هؤلاء المصطنعين الذي ينتسبون فعليًا لا عقليًّا إلى المصطلح العلمي، حيث إن مصطلح الثقافة يجب أن يطلق فقط على مظاهر التقدم العقلي[٢] وإلا فما الفائدة من التسمية إذا كانت لا تحدد ولا تعين، ولماذا لا نحتفظ بالأسماء القديمة التي تحدد وتعين مثل علماء، فقهاء، أدباء، نحاة، كتّاب ... إلخ، كما فعل المؤلفون القدماء؟ سأل الجابري هذا السؤال وفي ذهنه إشكالية مصطلح المثقف[٣]، ونحن نسأل وفي ذهننا إمكانية العقل للمثقف وضروريته بالنسبة للمثقف الثوري الذي هو نموذج لفعل العقل وثورته التي لا تهدأ أبدًا.

ويمكن لنا أن نعرف المثقف الثوري على أنه **الحجر اللعين الذي يرجم المقدس كما يرجم الدنس، يرفض الثابت كما يبتّ دومًا في المتحول، دائم النقد لا يقف عند أحد حتى من شاركه طريق النقد، فهو أفضى بأن يكون دائم النقد لذاته قولاً وفعلاً ولا يستطيع أحد أن يقوم بذلك إلا من خلال العقل.** ولا يقوم بذلك إلا المثقف الثوري الذي يظل شعلة ناقدة لكل شيء حتى يرضى أو ترتضي أفكاره. ولن يرضى لأن وصوله إلى أفكار جديدة هو السبيل إلى تحقيق

---

[١] سامي خشبة- مصطلحات الفكر الحديث ج٢-القاهرة: مكتبة الأسرة- طبعة خاصة- ٢٠٠٦- ص٢٠٠

[٢] المرجع السابق - ص٣٧٩

[٣] د.محمد عابد الجابري- المثقفون في الحضارة العربية- بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية – ط٢-٢٠٠٠- ص١٩

أفكار أوسع وأشمل وثورته هي خطوة أولى لثورة أوقع فلا يكتفي بثورة واحدة بل **إن حياته أيام من الثورات** ولزامًا عليه أن يعي أن الثورة لا تأتي على حين غفلة بل هي إرهاصات لثورات ذاتيه –أي على الذات الفاعلة- وخارجية- أي في نطاق المجتمع- أو بمعنى آخر هو يبحث عن الكمال الذي لن يجده إلا بالرفض وهذا صعب المنال. فقد انتهى الكاتب الداعية، صاحب المهمة الرسولية والدور النبوي النضالي، على حد وصف علي حرب، كناطق باسم الحقيقة أو كمدافع عن الحرية والعدالة والمساواة. لهذا محتاج إلى استعادة هذه المصداقية ولن يستعيدها ما لم يعمل على نقد الدور الذي مارسه من قبل، سعيًا إلى مراجعة أفكاره ومواقفه أو للتخلي عن عاداته الذهنية وتقاليده الفكرية[1] ،حيث تجتمع داخله سمات خاصة نتناولها بالتفصيل.

---

[1] علي حرب – الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة – بيروت :المركز الثقافي العربي- ط١ -١٩٩٥- ص١٣

سمات المثقف الثوري

أ- الاستقلال النقدي

نستطيع أن ندرك مقصد الاستقلال النقدي بالانتباه إلى مفهوم النقد أولاً، والتحرر من قيود العبودية للأفكار والانتماءات الضيقة حتى وإن كانت تلك الأفكار أفكارنا ثانيًا. فالنقد أداة لتوسيع دائرة الثورة وبث وجودها في كل شيء، فلا شيء فوق النقد ولا حتى الثورة التي يريدها المثقف الثوري نفسه، الكل أمام النقد سواء، وطرد كل المقدس من دائرة الجحيم الثوري فلا معنى له وسط تلك اللعنة التي تنشأ. ولا تؤتي الرؤية النقدية ثمارها إلا إذا استوعبت داخلها كل الاتجاهات والمذاهب والمواقف فالنقد في أصله موقف يمهد به طريق الثورة، والنقد توصيف وتحليل وتفسير خارج من بنية عقلية راجعًا إلى بنية مجتمعية ينشئ فيها رؤية جديدة.

يحتاج النقد للاستقلال والمثقف الثوري هو القادر على تلك الخطوة والتحكم فيها فلا يستطيع سواه أن يقوم بذلك ربما لأنه يحتاج إلى قدرات من تقبل الآخر والطرح النسبي، ولا يعني هنا أن الاستقلال هو الانطواء على الذات وانقطاعًا عن الغير واكتفاء بالنفس. وإنما هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية، لكن انطلاقًا من الذات[١] ناشئًا من الإرادة العاقلة بمعزل عن الدوافع الحسية أو النفعية[٢].

---

[١] د. ناصيف نصار- طريق الاستقلال الفلسفي – بيروت: دار الطليعة- ط٢-١٩٧٩-ص٣١

[٢] المعجم الفلسفي – ج١-مرجع سبق ذكره -ص٧٤

يمارس المثقف الثوري النقد من خلال العقل دون مقولات مسبقة، فالنقد يخلو تمامًا من أي إملاء داخلي أو خارجي إنه يسعى إلى الاستقلال من خلال المنهج العملي الذي يتبعه المثقف الثوري في مبحثه أو موقفه الحياتي لا فرق بين ما يقول وما يكتب وما يمارس فهو شخص واحد. أما اتباع المنهج العلمي فأمر صعب وخطير إذ يتطلب من المثقف الثوري أن يكون دائم الحيادية يحكم على كل الأمور بلا قرار مسبق أو إحساسًا يتبع، والمنهج شرط العقل فلا يكون العقل سليم إلا إذا اتبع منهجًا له، وأوضح ديكارت ذلك في مبحثه حول المنهج العلمي: فالعقل هو أحسن الأشياء توزيعًا بين الناس (بالتساوي) إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقنعوا بحظهم من شيء وغيره، ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة لما لديهم منه وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو المنطق، تتساوى بين كل الناس بالفطرة وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة، ولا ينظر كل منّا في نفس ما ينظر فيه الآخر لأنه لا يكفي أن يكون للمرء عقل، بل المهم هو أن يحسن استخدامه. وإن أكبر النفوس لمستعدة لأكبر الرذائل مثل استعدادها لأكبر الفضائل، والذين لا يسيرون إلا جد مبطئين يستطيعون حين يلزمون الطريق المستقيم أن يسبقوا كثيرًا من يعدون ويبتعدون عنه[١] يضع ديكارت يده على المنهج- ذلك الاستخدام العقلي الجيد - الذي يحسن به المثقف الثوري تصرفاته، فقيادة العقل لا تأتى إلا بالمنهج وقيادة المثقف الثوري لا تأتي إلا بقيادة العقل له، لأنه يتيح لنا تغيير رؤيتنا إلى العالم وسبل تغييره وذلك بقدر ما يئول إلى إقامة صلات جديدة ومغايرة مع مفاهيمنا للعقل والنص أو للفكر و الحقيقة أو للمعرفة والعمل[٢].

يأتي الاستقلال النقدي من خلال تفحص كل الآراء قديمها وحديثها، شرقها وغربها، حتى يتسنى البحث منهجيًا فيستقل عن المقدس والموروث والوافد بعد تأهيله حتى لا يقع فريسة التردي والتبعية المقنعة، كما أن قراءة التراث على أنه مقدس أمر خطير وصارت لزامًا أن نفحصه أيما كان حتى لما يظنه المجتمع

---

(١) رينيه ديكارت – مقال في المنهج –ترجمة/ محمود الخضيري- القاهرة:مكتبة الأسرة – طبعة خاصة –ص ٢٧٠

(٢) علي حرب- أوهام النخبة –بيروت– المركز الثقافي العربي-ط٥-٢٠١٢- ص٣٠

أنه مقدس، فلا فرق بينهما عند المثقف الثوري فهو يعمل العقل ويمرره خلالهما فإذا رأى صوابًا استقل به ونمت فكرته حتى صارت ثورة وهي تلك العملية اللعينة التي تخرجنا من سباتنا المريح إلى الثورة الجامحة التي ت أخذ كل شيء أمامها.

المثقف الثوري هو ذلك الإنسان الذي عبَّر عنه زكي نجيب محمود في مقاله الفلسفي بأنه " حي بقدْر ما هو مبدع وخلاق"[١] أي أنه الآتي باسم الحرية في التفكير في الاعتقاد في الإبداع فهو ليس من هؤلاء الذين أصيبوا بالعقم والجمود، ونظروا إلى الدنيا من حولهم بمناظير أنفسهم"[٢]. " فإنه يهتم بالنصوص بقدر ما يهتم بالوقائع، بحيث يجابه الواقع بوقائعية نصه كما يسهم في صنع الحدث بحديثة أفكاره، وهو إذ يشتغل بخصوصية وانطلاقًا من مجال عمله، إنما يمارس عالميته بقدر ما يضطلع بمهمته التي هي إنتاج الأفكار وابتكار المفاهيم، أي بقدر ما ينجح في خلق واقع فكري يترك أثره في مجرى الأفكار والوقائع، وهذا هو شأن المفكرين المنتجين والمبدعين في حقول اختصاصهم وميادين عملهم، إنما يسهمون في صنع العالم بأفكارهم الخلاّقة ومفاهيمهم الخارقة للحواجز المنصوبة بين اللغات والثقافات أو بين الأمم والقارات"[٣] لقد وضع يدنا هنا على سمة الاستقلال النقدي وهي الحرية، وكشف لنا ما يجب أن يكون عليه المثقف الثوري إن لغز الاستقلال النقدي هنا يأتي من خلال الحرية إذ لا يستطيع أن يبتكر بدونها، أو بمعنى آخر "لا نخلق ولا نبتكر لأن لنا أخلاق العبيد، والخلق لايكون إلا بعد سيادة وعزة وطموح"[٤].

ب- نبذ السلطات

لا تصبح الثورة ثورة حقيقية إلا إذا تزامن مع هذا التغيير السياسي والاجتماعي والاقتصادي تغييرًا فكريًا، رافضًا كل الأبعاد المجتمعية القديمة

---

(١) د. زكي نجيب محمود ــ جنة العبيط- القاهرة: دار الشروق- ط٢ -١٩٨٤ - ص١٧٤
(٢) المرجع السابق- ص١٧٤
(٣) علي حرب ــ أوهام النخبة ــ مرجع سبق ذكره- ص٣١، جاء هذا في رده على الكاتب المسرحي سعدالله ونوس
(٤) المرجع السابق-ص١٧٨

ناشرًا أفكارًا ورؤى مستقبلية تناسب الواقع والمستقبل تناسب المد الثوري نفسه الذي يقوم به الثائرون والثورة الفكرية هذه تقوم بادئ ذي بدء برفض التقاليد الباهتة وتحكم الماضي وموروثة في العقول الناهضة، والاعتراف بأحقية العقل لا سواه في تيسير الأمور وتفسير الواقع وتحديد خريطة الطريق، ونبذ أولئك المتنطعين باسم الموروث والعرف، وهو ما يؤكده زكي نجيب محمود بأنه الركون إلى سلطة فكرية تستمد منها الأسانيد ومثل هذه السلطة الفكرية تتمثل عادة في نصوص بعينها محفوظة في الكتب، وإن تكن تتمثل أحيانًا كذلك في أقوال يتبادل الناس فيها، وهي التي تسمى بالعرف والتقاليد وبذلك يجب أن يتفق الفكر مع تلك السلطة/التقاليد والعرف؛ وإلا يكون صاحب هذا الفكر مارقًا أو مخلًا بعادات المجتمع وهو ما آل بنا كما يقول زكي نجيب محمود: بأن اشتد سلطان الماضي على الحاضر، وأصبح البرهان الذي لا يرد هو أن نسوق الشواهد من سجل الأقدمين على إيجاد السند من القول الموروث.

بل نبذ سلطة أخرى تمتهنها بعض الجماعات الدينية إذ تغزل من الدين سلطة أبوية شرهة للسيطرة والزج بأفكارهم ومعتقداتهم في أفئدة العامة حتى يستطيعوا السيطرة والتسلط عليهم بلسان الإله، وأخطر ما يلصق بهذه الجماعات وسلطتهم أنهم يشنون حربًا، على حسب تعبير نصر حامد أبو زيد، يخوضها الإسلاميون بأسلحة التكفير والوصف بالردة والعلمانية التي جعلوها مساوية لمفهوم الإلحاد لأي اجتهاد يتناقض مع أطروحاتهم ويلي الاتهام بالكفر ومشتقاته إطلاق الرصاص من جانب الجناح العسكري للاتجاه وربما هذا ما وجدناه في موقف شهيد الفكر فرج فوده ومحاولة قتل أديب نوبل نجيب محفوظ بل اضطهاد نصر حامد نفسه فيما بعد.

وأخيرًا نبذ سلطة ثالثة وهي سلطة المنتفعين المتحولين الذين يقومون بتوجيه المجتمع إلى مطامعهم الذاتية وهو ما يمثله، على سبيل المثال، بعض الإعلام بشتى صوره (مرئية – مسموعة- مكتوبة) والذي يعتبر أسوأ ما يمارسه الثوري حين يترك نفسه لتلك السلطة العاملة وفق مصالحها هي لا سواها، فهي تعمل على جذب انتباه المجتمع إلى قضايا بعينها حتى تلهيه عن أخرى لها أهمية أكبر في نماء الثورة وتفعيلها – وهذا ما كان يحدث في النظم السابقة- وهذه السلطة الحرباء تتلون وفق معطيات السوق فهو سبيلها وهدفها في النهاية فكم تحصل من المواد الإعلانية وكم تحقق من نجاحات سلطوية خاصة، على

المجتمع الذي لا يملك قدرًا كافيًا من الفهم والثقافة ويتمثل خطر هذه السلطة في أن يستخدمها أحد من أصحاب السلطتين السابقتين في الترويج لأفكارهم وهنا يقع المجتمع في حيرة من أمره.

إذ يكون المثقف جزءًا من ذلك الخداع الذي تمارسه السلطة بصورها المختلفة إذ يقع فريسة اللقاءات والحوارات الإعلامية المختلفة ويجلس على أبواب المحطات الفضائية والصحف منتظر لحظة وصوله أو ظهوره للشاشات أو الصحف السيّارة، وقد سقطت عنه أدواره الحقيقية وارتدى بخاطره أو تلفيقًا عليه أقنعة يحتاجها العمل الإعلامي كما تتمناها السلطة، وهو أمر جد خطير إذ أننا لا نرفض حضور المثقف سياسيًّا أو إعلاميًّا ولكن بأي صورة وأي فعل.؟

يعتقد الباحث الاجتماعي الشهير بيير بورديو Pierre Bourdieu أنه لا يمكن قول أي شيء من خلال التليفزيون، إلا أنه يطرح تساؤلا مهمًّا حول ظهور المثقف أيما كان عبر الشاشات، إذ أليس من الواجب أن نقول شيئًا ذا أهمية عبر التليفزيون على الرغم من أن بعض المفكرين يطلبون الامتناع عن التعبير عن آرائهم من خلال التليفزيون؟ هذا التساؤل الذي جعل بورديو يكون أكثر ثورية في الإجابة عليه بأنه المهم الاشتراك والتحدث عبر التليفزيون لكن تحت شروط معينة منها: الوقت المخصص غير محدد للمتحدث، الموضوع المتناول حر غير مقيد، ليس هناك موجه يرشد المثقف لما يقول وما يقال وكيف يقال. معتبرًا غير ذلك من المشاركات التي تحدث خيانة هدفها الأساسي الظهور ليس إلا[١].

وكما أن الشعب الثائر يسقط سلطان الحكم والتقليد السياسي الذي كان متبعًا وسيطر فساده على كل مقاليد الأمور الاقتصادية والاجتماعية، كان لزامًا عليه أن يسقط معه هذه السلطات الثلاث بل نبذهم بما يجعله قادرًا على إكمال ثورته، وكي يثور الشعب على تلك السلطات يجب أولاً أن يثور فكريًّا وأن يعطي لنفسه الفرصة في التجريب وإبراز سلطة العقل على كل السلطات ويسعى إلى ما يمكن أن نسميه الاستقلال النقدي القائم على أسس التفكير العلمي ونقد كل ما يقدم له من أي سلطة تحاول السيطرة عليه وينحي الماضي جانبًا ولا يجعل الأموات وكتاباتهم البالية التي ربما رفضها عصرهم آنذاك أن تسيطر على الحاضر ويتحكموا في مستقبلنا بل نضع هذا بين مرآة النقد فقد تعلو قيمتها وقد

---

[١] بيير بورديو – التليفزيون وآليات التلاعب بالعقول – ترجمة / درويش الحلوجي – دمشق: دار كنعان – ط١ – ٢٠٠٤ –ص٣٩ وما بعدها.

تهبط بحيث تكون جزءًا من تراثنا الفكري الذي أكسبه طول الزمن جلالاً على جلاله وهذا ما يتمثل في الفكر العقلاني ويدنو بحيث يكون جامدًا جمود الصخر لا يرقى للاحتفاظ به في عصرنا الحالي.

كما يجب أن نمارس الاستقلال النقدي هذا مع تلك الجماعات الدينية التي تلبس ثوب الدين وتتناقش به ونعلم أن هذا النقد الذي نوجهه ليس للدين وإنما هو نقد للمعتقد الأيديولوجي الذي تحول الدين له بفعل أتباعه وخلطوا بين الثابت فيه والمتحول وصار كل ما في الدين ثابتًا بل، وإلصاق ما لا في الدين فيه: كالختان والخلافة الإسلامية وإقامة موروثات ثقافية قديمة عند العرب لا تواكب العصر الحديث كالنقاب وغيره والتعامل الإرهابي مع المرأة وحقوقها والأقليات ومعتقداتهم و دحض الديمقراطية التي هي النموذج المطلوب تطبيقه بعد الثورة، لم يكن في الدين، ومن يسعى إلى إلصاقة بالدين؛ فهو يحاول إجهاض هذا الدين في قلوب البشر.

وأخيرًا استخدام هذا النقد مع الإعلام وما يقدمه من مادة هي في الأساس مادة إعلانية ،إذ تحول الإعلام الواعي إلى الإعلام الراعي أي تحول من التعليم والإرشاد إلى الرعاية وحقوق البث التي تجلب المزيد من الإعلان وبالتالي النجاح المادي، وبهذا صارت المواد المقدمة والمقدمين لها مسخًا للمال، فلا تهم الحقيقة ولن تهم فكل شيء جائز وفق معطيات السوق والعمل وحسابات الإدارة الدعائية للقناة -ولم يكن هذا الكلام مرسلاً- فقد لاحظنا التحولات العجيبة والتقلبات للقنوات بصفه عامة ومقدمي البرامج والبرامج بصفة خاصة وصارت المناقشات سلبية يشترط فيها الهمجية ومهاجمة طرف على حساب طرف آخر بل في بعض الأحيان الإتيان بطرفي النزاع وبث الخلاف مباشرًا على المجتمع حتى يحتدم الصدام الذي لا شك سوف يحدث خاصة وأننا لا نعرف آداب الحوار ولا يهم أحد الطرفين سوى تبرئة نفسه عن طريق تلويث خصمه ،ويستفيد الإعلام من حالة السخونة المشتعلة دائمًا ولن تخرج في إطار الصراع الإعلامي الذي أجهض رسالة الإعلام ذاتها وهي إظهار وإطلاق الحقيقة.

لقد آن الأوان أن نحاور ونناقش عقولنا حول ما يحدث وما سيحدث ويجب إيجاد ثورة فكرية مثل السياسية والاقتصادية والاجتماعية لأننا بهذه الثورة الفكرية سوف نستطيع أن نختار ونحدد مبادئ وأفكار الثورات الأخرى.

جـ- هدم التابو

تحت عنوان التابو وازدواجية العواطف كتب سيغموند فرويد Sigmund Freudعن مفهوم التابو مستخلصًا أن التابو ينطوي على دلالتين متعارضتين: من جهة أولى، دلالة الشيء المقدس، المكرس؛ ومن الجهة الثانية، دلالة الشيء المقلق، الخطر، المحظور، المدنس[1] حيث يتجلى في نواه وتقييدات[2] وهو مصطلح أنثروبولوجي* يراد به الأشخاص أو الأشياء التي يكون الإقبال بها ممنوعًا وعرضة للعقاب الشديد من جانب المجتمع أو من جانب الآلهة[3] وهنا نلحظ أن المجتمع ليس معيارًا للشيء المفكر فيه ،أو بتعبير آخر أن المجتمع يرفض اختراق التابو، ولو طاوعه المثقف لصار يسير معه في طريق عكسي للنهضة، والآلهة في مقابل السلطة أيما كانت سلطة أبوية دينية سياسية اقتصادية اجتماعية فهؤلاء هم آلهة الحضارة، وكم هم يستطيعون أن ينزلوا بمخترق التابو/ ذواتهم عقابًا حقًا لا كما يتصور الإنسان البدائي؛ لذا يكون المثقف الثوري مناضلاً بحق عندما يواجه تلك الآلهة الساقطة، والتابو هو الخوف المقدس[4] ويضيف فرويد أن مثل هذه التابوهات لا أصل لها؛ ولئن بدت غير مفهومة لنا، فهي تبدو طبيعية والذين يحيون تحت سلطانها[5]. ويحدد التابو (بالطابع المقدس للأشخاص والأشياء – نوعية تحريمه- ونتائج التي تترتب على انتهاكه)[6] وهنا نستحضر المثقف الثوري وعلاقته بالتابو ومدى قدرته على إسقاطه من خلال تلك النقاط الرئيسة حول طابع التابو ونوعه ونتائج التي تترتب عليه فإذا علمنا أن دوره هو دحض أي تابو والكشف عنه وإسقاطه في مسألة النقد من خلال العقل والمنطق لا من خلال الانفعال، فالذي يقوم به المثقف الثوري لا يستطيع سواه أن يقوم به أو يقوّمه نظرًا لأن اختراق التابو سُمّ قاتل يجب تجرعه هوينى حتى إذا ما تم الاختراق الصريح يكون المثقف الثوري قد تناول جرعات نقدية مانعة وصارت صدماته نافعة لا سلبية وبالتالي يسقط التابو حقًا لا شكلاً؛ لذا نرى المثقف الثوري وقد استعد لمقابلة المخاطر والصعوبات حاملاً أدوات التفكير العلمي، ويتجلى رفض التابو في

---

[1] سيغموند فرويد- الطوطم والمحرم-ترجمة/ جورج الطرابيشي- بيروت:دار الطليعة- ط١-١٩٨٣- ص٣١

[2] المرجع السابق

[3] المعجم الفلسفي – مجمع اللغة العربية -القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية-ط١- ١٩٨٣- ص٣٦

[4] سيغموند فرويد- الطوطم والمحرم- مرجع سبق ذكره - ص٣١

[5] المرجع السابق – ص٣٢

[6] المرجع السابق- ص٣٢

صور عديدة لدى المثقف الثوري في البحث في النضال في المباريات الحوارية مستعينًا بقراءة الآخر المحرم ونقده.

يعلم المثقف الثوري أنه حين يواجه التابو إنما يواجه طائفة من تحديدات تفرضها تلك الأقوام البدائية على نفسها وهذه الأقوام تجهل علة هذا التحضير أو ذاك ولا يخطر لها في بال، أصلاً، أن تبحث عنها وإنما هي تخضع لتلك التحديدات خضوعها لشيء طبيعي، أنها لعلى اقتناع بأن انتهاكها سيجلب عليها حالاً وبصورة آلية أصرم عقاب[١]. ويتجلى هذا التابو في التراث وما آل إلينا من معتقدات ومعايير باتت تابوهات مفرطة تحجب العقل والثورة ويدافع عنها ما نطلق عليهم أصحاب الثورة المضادة التي تخشى العقل وتسعى دومًا إلى قمعه، كما يتجلى في الموروثات المادية والروحية على حد سواء.

يخترق المثقف الثوري المحظور حتى ولو بصورة مجازية كالفن أوبحثية كعلم أو نضالية كثورة ... إلخ. وعلى المثقف الثوري مسئولية في مواجهة التابو فلا يتجنى وإنما ينقد فإذا ما شعر أنه صاحب الحق وحده وما سواه خطأ صار هو تابو يجب دحضه فإن مسئولية المثقف الثوري كبيرة، مسئولية تكبر وتعظم عندما يعي أننا لا نعرف شيئًا، أو في أحسن الأحوال نحن نعرف القليل من الأشياء وبحيث ننظر إلى تقديرها بأنها "لا شيء" إنها لا شيء مقارنة بما يجب معرفته حتى تتخذ القرارات الصائبة"[٢]، فلم يعد "حارس الحقيقة والمدافع عن الحرية فذلك وهمٌ وخداع لأن تلك الصورة قد اهتزت تحت الضربات التي أصابت الأفكار والمشاريع الأيديولوجية بفعل التحولات والانهيارات التي حصلت في غير منطقة من العالم"[٣] ومن فعل صانعي الثقافة غير مكترثي الثورة في كونهم يظنون أن حرية النقد تعني قول ما يشاءون دون منطق، إذ نجحوا في التقويم ليس فقط على البديهيات بل على الحقيقة الموضوعية[٤] ولا يقبلون أي نقد لها، حتى يقيموا علاقة إرهابية مع فكرة الحرية، ويحولوا الديمقراطية من صيغة مرنة مفتوحة إلى عقيدة أو أدلوجة، وفي كل عقيدة تكمن جرثومة الاستبداد أو الفاشية[٥].

---

(١) المرجع السابق– ص٣٥

(٢) كارل بوبر-خلاصة القرن- ترجمة/ الزواوي بغورة لخضر- القاهرة: مكتبة الأسرة طبعة خاصة من سلسلة الفكر –٢٠١٠- ص٨٧

(٣) على حرب – أوهام النخبة- مرجع سبق ذكره- ص١٤

(٤) كارل بوبر- مرجع سبق ذكره-ص٩٧

(٥) علي حرب-أوهام النخبة- مرجع سبق ذكره- ص١٤

نعم الحرية تسمح لنا بقول كل شيء حتى نقذف العالم الحر، وبتصويره على أنه عالم فاسد وقبيح وسيئ – على حد تعبير كارل بوبر Carl popper - ولكن هذه ليست الحقيقة، وإنه لأمر لا أخلاقي أن نبث الأكاذيب حتى عندما يكون لنا الحق في ذلك إنه ليس فقط لا أخلاقي ولكن غير مسئول[١] ؛ لذا يمارس المثقف الثوري "النقد وإعادة التفكير في عدته الفكرية وأجهزته المفهومية، سعيًا إلى تغيير طريقته في النظر إلى الأشياء وفي التعامل مع الأفكار. وإذا كان لمثل هذا النقد أن يتصف بالقسوة على الذات، فليس ذلك من قبيل الإدانة. فنحن ننتقد من أجل أن نفهم ما كنا نعجز عن فهمه من أمر ذواتنا والعالم. ننتقد بحثًا عن أجوبة ناجحة ومعالجات مبتكرة لما يواجهنا به الواقع من التحديات. هذا هو القصد من نقد المثقف لذاته، لصورته لدوره: أن يهبط من علياء الأفكار والشعارات إلى أرض الواقع لكي يحسن التعاطي مع الوقائع، لا لكي يصادق عليها"[٢] فمهنته هي إيضاح وتقديم أفكار ووجهات نظر وأيديولوجيات محددة، يطمح منطقيًا إلى إنجاحها في المجتمع. والمثقف الذي يدعي الكتابة فقط لذاته الخاصة، أو لأجل المعرفة الخالصة أو العلم المجرد لا يجب أن يصدق هكذا يخبرنا جان جينيه Jean Genet[٣]، فاختراق التابو يتطلب حرية مسئولة تعتمد على أساليب النقد ولن يستطيع أن يقوم بذلك سوى المثقف الثوري لأنه يملك قدرة توسيع دائرة العقل وتقبل المختلف ونقد ذاته حتى يقوم "بتصفية عاداتنا وتقاليدنا، وإطارنا الخلقي والاجتماعي مما فيه من عوامل قتالة، ورمم لا فائدة منها حتى يصفو الجو للعوامل الحية والداعية إلى الحياة وإن هذه التصفية لا تتأتى إلا بفكر جديد يحطم ذلك الوضع الموروث عن فترة تدهور مجتمع"[٤].

تسيطر على طبقة المثقفين في الشرق العربي صفة الجماعة أو بتعبير دارج صفة (الشلة) التي هي في الأساس البناء الأولي لنشأة النظم المعرفية الأيديولوجية فيما بعد، وهنا لا نقصد الجماعات الفنية أو الأدبية التي تنتهج رؤية تبحث من خلالها على معاني فنية، يثبتونها من خلال أدواتهم، حتى إذا أتت ثمارها تفككت، وخرج منها كبار الفنانين والأدباء، وهو ما ظهر جليًا في

---

[١] كارل بوبر- خلاصة القرن-مرجع سبق ذكره- ص٩٧

[٢] على حرب-أوهام النخبة- مرجع سبق ذكره – ص١٥

[٣] إدورد سعيد- الآلهة التي تفشل دائما - ترجمة/ حسام الدين خضور- دمشق، القاهرة: دار الكتاب العربي- ط١–لم يذكر سنة النشر- ص١٢٧

[٤] مالك بن نبي- شروط النهضة – كتاب الدوحة –قطر: وزارة الثقافة والفنون والتراث بقطر - طبعة خاصة - ٢٠١١- ص١٢٠

القرن العشرين في الغرب قبل الشرق، سواء جماعات فنية ظهرت وتبلورت بعد الحرب العالمية، وأخرى أدبية خارقة لقيود الماضي، ولك أن تعددها وإن عجزت لكثرتها، وكذا هنا في الشرق فما أكثر هذه الجماعات الفنية والأدبية ونقادها، فالصراع لا زال قائمًا بين هذه الأجيال فلك أن تلحظ قضية الشعر وصراع القصيدة بين تفعيلاتها وبين تحويرها إلى نثر، وصراع الأجيال في تحطيم الأشكال الفنية ومزجها في نسق واحد، وهو ما ينادي به الحداثيون، بل تجد من كان ثائرًا على وضع قديم ثم ما لبث أن صار مُثار عليه لأنه صار هو قديم. وهكذا، إذن إنها حالة عامة في المجال الفني وليس هو موضوع مقالنا، ولكن أردنا فقط التوضيح، إن ما يهمنا هنا هو الجماعات الفكرية التي تشكلت ضمنيا في إطار التحالف السياسي، السلطوي والانتماء الفكري، التي صارت أحزابًا أو التي شكلت تكتلاً ربما ليس علنيًا بما تعنيه الكلمة من خلق تيار وأدلجته، ولكنه يمكن إدراكه من خلال التمثيلات التي نجدها في هذه الحالات، لقد تكونت شبكات اليسار وجماعاتها بين المثقفين بداية من الأربعينيات وحتى السبعينيات، وصارت هناك حلقة وصل بين أجيال تؤمن بنفس المبادئ حتى تحول هذا الفكر الثوري إلى فكر جامد، يسعى فقط إلى تحقيق مراده، تابو يحرم المساس به، تابو يكرم ويرفع من شأن نفسه ومن شأن مريديه، ويحط من شأن الآخرين المناهضين لتياره. ولا يكون لهذه الجماعة وغيرها غير تحقيق وإثبات وجودها بشتى الصور بالتحالف تارة مع السلطة، والتحزب تارة ضدها ضمن خطط سياسية بعيدة عن الواقع، تنتمي فقط إلى إطار المنفعة الخاصة وهو أمر بديهي في تلك الفترة.

أورث ذلك الحياة الفكرية نمطية أجهضت وأجهدت البناء الثوري حيث صار لدى كل جماعة ومنظومة(تابو) يُعبد، لا مجال للمجتمع والوطن والثورة فيه، فمن كان ثائرًا أمس وتقلدت أفكاره الأوضاع، صار خاملاً اليوم وغدًا مدافعًا عن ذاته الخاملة البعيدة عن الواقع المعايش، وأكثر دليل على ذلك اليسار المصري الذي تُشكل البقية الباقية منه الآن حالة ثملة بعيدة كل البعد عن واقعنا، في حالة من الإصرار على الاستمرار وكأن هذا هو معيار الثورة، لا يعلمون أن المثقف الثوري جاء لينقد لا ليكمل شيئًا مضى من زمن، وهو ما عبر عنه وائل غالي في مقدمة ترجمته المعنونة بـ"نهاية الشيوعية" حيث يضع مفهوم النبوءات المحتومة، يضرب عرض الحائط بتحولات الواقع وتغلباته الممكنة والأكيدة وينغلق في قالب ذهني جامد يحول دون انفتاح الفكر على الجديد. بل إن آفة الفكر أن يتحول من المرونة التكتيكية إلى الجمود العقائدي. وآفته الثانية

أن يغض النظر عن نسيج العلاقات الموضوعية وعن مختلف اللحظات التاريخية الملموسة وآفته الثالثة أن يحفظ المقولات في معادلات مجردة تزودنا في أفضل الفروض بالأهداف العامة لكنها تعجز تمامًا عن كشف التغيير السريع والمستمر للسياق الاقتصادي والاجتماعي الخاص بكل مرحلة على حده وآفته الرابعة التصور المسبق لإيقاع التغيير والتحديد المسبق لمقاييسه وأشكاله وأخيرًا فإن مصدر الفشل هو إحلال اللفظ محل الممارسة[1]. في هذه العبارة الوجيزة التي شملت على الآفات الأربعة والتي تناولها الباحث نجد أنه يضع يده على آفات أي منظومة أو كيان أو حتى فكرة تحولت إلى ثابت يناهض أي مخالف لها، وما أكثر الأفكار الثورية التي صارت أفكارًا عدائية دوجمائية.

لقد تحول الفكر الحر إلى دوجما وتحولت معه الرؤى إلى تابو، وكما يوضح مراد وهبة في سياق حديثه عن الدوجما بأنها ضد الشك ومع الالتزام بمذهب. وابتداء من القرن الرابع الميلادي أطلقت الكنيسة فقط لفظ الدوجما على جملة القرارات التي يلتزمها المؤمن والتي صدرت عن المجمع المسكوني المسيحي ومعنى ذلك أن الدوجما سلطان وارد من مصدر آخر غير عقل المؤمن[2]، لهذا نشأت من الحركات الثورية حركات تقليدية، ونشأ من المثقف الثوري مثقف مضاد آخر في وقت ما، وربما هذا يفسر حالة التحول الفكري والثقافي في عالمنا العربي حتى يومنا الحالي.

لا فرق إذن بين المقدس الذي يبتغيه رجال الدين ويحافظون عليه ويحاربون من أجله أي متطفل أو ناقد له، بل تصير الحروب والدماء من أجله، وبين المطلق الذي يتبناه المثقف المضاد ذو النزعة الدوجمائية، فهو يحارب ويقذف ويقتل ليس بالمعنى المادي للكلمة، وهو ما جعل التيارات العربية وما أكثرها في تناحر دائم، حول فكرة الصواب التي تمتلكها جماعة دون الآخر، والخطأ الذي يتمثل في جماعة دون سواها، لم يكتشف هؤلاء، أنهم يمارسون أفعال العصور الوسطى يتشبهون بمن ينتقدوهم من التيارات الدينية على صفحات كتبهم وبين مدرجات جامعاتهم، حتى نشأ عُصاب فكري يشبه أو يكاد العُصاب الإيماني.

---

(١) د.وائل غالي – مقدمة كتاب نهاية الشيوعية حالة الماركسية – القاهرة:الهيئة العامة للكتاب- ط١ -٢٠٠٦ - ص٩

(٢) د.مراد وهبة- ملاك الحقيقة المطلقة – القاهرة :الهيئة العامة للكتاب – طبعة خاصة مكتبة الأسرة- ١٩٩٩- ص١٩٠

ولا يعني هنا ألا يكون للمثقف ميراث أيديولوجي خاص به، نشأ عليه أو حلم به، أو سكن إليه بعد طول بحث وتدقيق رأى من خلاله النجاة، ولكن الذي نبتغيه هو رفض فكرة السيطرة الكاملة عليه، رفض أن يكون دائم الإيمان بفكر واحد، فكل يؤخذ منه ويرد عليه، وأن يكون على ثقة تامة بأن النقد خير وسيلة للكشف والوعي، وهو أمر صعب وخطير، لا يمكن أن يمارسه أو يحققه سوى المثقف الثوري الذي يتجلى في ثيابه الجديدة.

وفي صدد حديثنا عن التابو كمنحى مرضي يسلكه بعض صانعي الثقافة ويجتذبه دون وعي منه، فإننا نستخدم المطرقة النيتشوية إذ أن الحقيقة لا تمثل سوى أشياء نسميها أوهامًا[1] فهو -أي نيتشه- يرى أن كل ما تبقى من هؤلاء السابقين المفكرين الفلاسفة ما هو سوى موميات أفكار لا شيء حقيقي خرج من بين أيديهم حيا[2]، ترى أي ثورة هذه التي يبتغيها نيتشه إنه حين يثور يثور على كل الأوضاع لا يستثني أحدًا حتى ذاته، وبذلك فالحقيقة هذه ما يصنعها أصحاب المعالي والقائمون على الأمور فمن يملك الحقيقة؟! وهل هي حقًا موجوده وجودنا؟ هل هي حقًا مستنده علينا في إثباتها؟ فالحقيقة تستند دومًا على المؤسسة والمنظمة والهيئة أي ما كان نشاطها سياسي أو اجتماعي أو ديني فالكل يحاول أن يضع لنفسه حقيقة تناسبه يصنع بها ومنها تابو، وهو ما يؤكده على حرب في كتابه الذي عنونه بأوهام النخبة، وفي إطار عرضه للإشكاليات خاصة إشكالية الحقيقة يكشف لنا أن كل القطاعات التي تعتقد أنها ممثلة للعقل أو ناطقة باسم الحقيقة أو الوصي على الحريات والحقوق أو المؤتمن على القضايا والمصالح وهذا ما يتوهم به صناع الثقافة في عالمنا من أهل الكتابة أو أهل الإعلام والصحافة بدعوى أنهم يشتغلون بإنتاج المعرفة ونشر المعلومة أو بدعوى أنهم يمارسون النقد العقلاني والتفكير الموضوعي. مثل هذه المهام المعرفية والإعلامية، ليست مدعاة لأصحابها لمصادرة الحقيقة أو لممارسة الوصاية على الحرية والهوية والأمة[3]، وهو أمر جد خطير إذ صاروا أمام أنفسهم ملاك للحقيقة المطلقة، وتتحول الذات إلى إله ويصير المثقف كائنًا متعاليًا يعطي الحقيقة لا سواه.

---

[1] فريدريك نيتشه- أفول الأصنام – ترجمة/ حسان بورقيه، محمد الناجي- المغرب: أفريقيا الشرق-ط٢-٢٠٠٨- ص٤٧

[2] المرجع السابق –ص٢٣

[3] على حرب – أوهام النخبة –مرجع سبق ذكره– ص١٥

د- اللامنتمي

المثقف الثوري في كونه لا منتمٍ والتي تعني هنا دحض أي انتماء سلطوي أو يسعى إلى السلطة، فكما أن الثورة تغيير جزري في المجتمع فهي تغيير جزري في نموذج الانتماء السلطوي في المجتمع، وكذا المثقف الثوري اللامنتمي يسعى دائما إلى تغيير جزري في الأفكار السلطوية السائدة المحملة بالأيديولوجيات والتي تظهر شيء وتخفي أشياء في نطاق العمل السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي.

يسعى لرفض كل التيارات من خلال نقده فهو يتعامل مع عقله كمسئول عن القيم والحريات، يعتبر أنه يؤدي مهمته بالوقوف في صف المعارضة أو باستعمال سلاح النقد[١] الذي يعد قوة فاعلة في وجه أي هيئات اجتماعية قوية تستبعد إمكانيات إنجاز أي تغيير[٢] فلا يكتفي بأن يكون شاهدًا على الأحداث راويًا لها أو متحدثًا عنها أو منكرًا لما تمارسه السلطة وإلا لصار دوره شاهدًا يدلي بشهادته على أمر مريع ما كان ليسجل لولاه[٣] وإنما لتعرية ما تمارسه الدول والأنظمة والسلطات، من أشكال التفاوت والقهر والاستغلال أو لفضح ما تخفيه من آليات التمويه والتلاعب بالحقائق والوقائع، وهي سمة من سمات الأيديولوجيا. ويأتي السؤال عن تلك الإشكالية (اللامنتمي وقواه الفاعلة) فكيف يكون المثقف لا منتم وفي نفس الوقت قوة فاعلة في مجتمعه؟ فهل يعمل المثقف الثوري منفردًا؟ أمن الصواب انتماؤه إلى تيار أو سلطة/ هيئة تعزز موقفه، وترسي تجاربه وتحارب معه؟

يضع المثقف الثوري تصورًا جديدًا لطريق يمكن أن يسلكه مستعينًا بالمعرفة وكشف الغموض الذي تواريه الأيديولوجيات والنزعات السلطوية في المجتمع وهو ما أوضحه إدورد سعيد فيما دعى إليه فوكو ذاته مرة " معرفة لا تعرف نهاية" تبحث عن مصادر بديلة تنبش وثائق مدفونة، تعيد إلى الحياة تواريخ منسية أو مهجورة إنها تتضمن إحساس المثير المتمرد، الذي يصنع للكلام فيجتذب انتباه الجمهور متفوقًا على خصومه في سرعة الخاطر والمناظرة[٤] ما نطلبه هو التمرد البغيض لدى أصحاب السلطة فلن يكون المثقف الثوري

---

(١) المرجع السابق–ص٥٦
(٢) إدوارد سعيد – الآلهة التي تفشل دائمًا- مرجع سبق ذكره- ص١٢
(٣) المرجع السابق –ص١٢
(٤) المرجع السابق–ص١٣

صديقًا أبدًا للسلطة ولن تكسبه أوسمة رسمية. إنها حالة موحشة إلا أن هذا أفضل من أن ينقاد إلى ركب.

فقد مارس الإمام محمد عبده الرفض ونال منه النفي والطرد من بلاده لأنه رفض أن يخضع للسلطة أو أن يساير الركب، حتى بعد أن عاد إلى وطنه مرة أخرى وبدأ في بناء جيل جديد وطه حسين الذي ما لبث أن تناول القضايا السائدة بالنقد والتحليل ورفض المقدس لاستعادة الحرية للإنسان مرة أخرى، وقضاياه الأدبية والفكرية التي واجهت كثيرًا كما أن مواجهته للسلطة من أجل مبادئه كانت أكثر وأورثته آلامًا عديدة، وما لاقاه على عبد الرازق بسبب عدم مصاحبته للتيار السلطوي، خاصة وهو يعمل وفق هيئة في بنائها تتشكل القيود الدينية وظل طريدًا بين فئات مجتمعه وغيرهم كثير.

تجربة المثقف الثوري في الأصل تجربة "اللامنتم" الذي لا يخضع لأحد ولا حتى أفكار إنما يخضع للعقل في صوره النقدية. فالمثقف الثوري جزء من هذه الفئات الاجتماعية الإشكالية التي لا نعتبرها، طبقات ولا يمكن اعتبارها من المهن، فالعمال والموظفون والمزارعون ينتمون إلى عالم العمل، كما يشكل الأطباء والصحافيون والمحامون جزءًا من عالم الوظائف أما وضعية المثقف فلا تعتبر وظيفة[١]، وعمل المثقف الثوري هو عمل فكري في المقام الأول كونه يعتمد على العقل؛ لذا "يتجاوز التقليد القائم إلا أنه بإمكانه (بل عليه) أن يصبح نقطة انطلاق لتقليد جديد، أن يسهم في تجديد دورة الفكرة فيما يثيره من السجالات الخصبة، أو ما يولده من اللغات المفهومية الحية[٢] أو بالأحرى قد يندرج الأثر وسط التقليد القائم من خلال تعديل مساره بشكل نهائي بحيث يصبح وبطريقة استباقية جزءًا مكونًا وأساسيًا من هذا التقليد"[٣] بل يعتبر كما يقول بيير بورديو أن الوظائف الاجتماعية أوهام اجتماعية وإن طقوس المؤسسة هي التي تجعل ممن تعترف له بالدخول في المؤسسة ملكًا أو فارسًا أو قسًّا أو أستاذًا، فترسم له صورته الاجتماعية وتشكل التمثل الذي ينبغي أن يتركه كشخص معنوي أي كمكلف من قبل جماعة ناطق باسمها ولكنها تفعل ذلك أيضًا بمعنى آخر، فهي إذ تفرض عليه اسمًا أو منصبًا يحدده أو يعينه ويشكله، ترغمه أن يصبح ما هو عليه، أي ما ينبغي أن يكونه، فتلزمه بالقيام بوظيفته

---

[١] جيرار ليكلرك – سوسيولوجيا المثقفين – ترجمة/ د.جورج كتوره- بيروت:دار الكتاب الجديد المتحدة – سلسلة نصوص-ط١-٢٠٠٣- ص١٢

[٢] على حرب –أوهام النخبة-مرجع سبق ذكره- ص١٩٨

[٣] المرجع السابق

ويدخل في اللعبة والوهم، ويلعب اللعبة والوظيفة"[1] فهو يتجاوز سلطان التقليد الذي هو حقيقة مؤسساتيه (سياسية - دنيوية- مدنية) "هكذا نجد عند المثقف وباستمرار تقريبًا (توترًا) مع السلطات المؤسساتية"[2] ليقول لهم دومًا ما يراه حقيقي وفق قيم كونية عالمية لا يحتكرها أحد ولا حتى هو.

ينقلنا هذا إلى تلك السلطة الموازية للسلطات المؤسسية وهي السلطة الرمزية التي تحتضن قيم المثقف الثوري الذي يدور في فلك القيم دون أن يفكر بأنه يملكها أو يملك الحقيقة لأن الحقيقة بحسب مفهوم فوكو، لا تقال ولا تُعرف بمعزل عن إستراتيجيات السلطة وآلياتها في الاستبعاد والتلاعب والتعميم[3] فالمثقف الثوري ليس رجل دين يملك القداسة وإنما هو معملي يملك أدوات التجريب الدائم، ولا يجزم بالنتائج بل دومًا ما يقرر بأن ما يقوله شيء من الحقيقة وليس هو الحقيقة كلها فما لأحد أن يملك ذلك، وإذا كان جيرار ليكلرك يربط علاقة المثقفين بالأيديولوجيات إلا أنه يوضح أنها ليست كعلاقة التي يقيمها رجال الدين مع الخطابات الدينية، فرجال الدين يجعلون مكانه إقامتهم داخل المؤسسة الدينية، أو هم يلوذون بها، وضمن محيط المقدس الفكري، بخلاف المثقفين بموقعهم الخالي من القداسة العلماني فلا وجود لأي نوع من التعالي[4]. وما زال جيرار يربط المثقف بالأيديولوجيا لكن على كونها عالم الأفكار التي تحل محل الدين في الدول العلمانية والتي هي إشارة التحرر من القداسة من العقيدة فإذا ما تحولت أفكار المثقف إلى عقيدة تحولت بالتبعية إلى (دوجما)، فإذا ما تحول المثقف إلى بوق أو داعية فإن الثقافة تتقهقر ودوره يصبح مضاد للمفاهيم المرجوه وهو ما يسمى بالمثقف المضاد الدوجما الداعي وما إلى ذلك من تعبيرات وهم من يمارسون أدوارهم بعقلية سحرية وبآليات طقوسية على حسب تعبير علي حرب[5] إذ أنهم "يرون العلة في الواقع لا في الأفكار أو في أنماط الفهم أو في طريقة التعامل مع الحقائق"[6] إذ يسعون إلى

---

(1) بييربورديو – الرمز والسلطة –ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي –المغرب: دار توبقال للنشر- ط٣ - ٢٠٠٧- ص٢٧

(2) جيرار ليكلرك – سوسيولوجيا المثقفين -مرجع سبق ذكره – ص٢٧

(3) على حرب –أوهام النخبة- مرجع سبق ذكره- ص٤٠

(4) جيرار ليكلرك- مرجع سبق ذكره-ص٣٦

(5) علي حرب- مرجع سبق ذكره-ص٤٢

(6) المرجع السابق-ص٤٣

تحقيق مقولاتهم المتحجرة، أو لقولبة المجتمع وهو تأثير الهوى والتحيز في الرأي فيكون صاحبه ميالاً إلى تصديق ما يرغب في إنكاره أو ما يحتاجه أن يكون باطلاً[١]، حيث إن المشكلة في الأفكار المطروحة والتي لن يرتقي عنها إلا من خلال التخلى عن لغته المتحجرة في قراءة الأحداث والتعاطي مع العالم[٢] وإذا ما وقع المثقف في مثل هذا التحيز فهو يحوم حول حمى الجمود بل يوشك أن يقع فيه، إذ أنه يكون على اقتناع كامل بأن آراءه التي يتمسك بها قائمة على أسس معقولة منطقية وهذا ما يقع فيه المثقف المضاد الذي تم ذكره سلفًا ولكن اقتناعه هذا لا يكون بشكل عام غير واع بأن الأساليب "التي يبني عليها معتقداته هي أسباب منافية للمعقول، بل أن يؤمن عن إخلاص بأن حججه معقولة وبأنها الأسس الحقيقية المعقولة لما يؤمن به، وقد تثور حفيظته مخلصًا إذا ما قيل له ولو تلميحًا أن آراءه في المسألة المتنازع عليها لها مساس باعتبارات شخصية تؤثر فيه. وسبب ذلك أن الأسس الحقيقية لما يعتقده، تكون مخفية في سريرته لا يشعر بها شعورًا مباشرًا؛ ولذا فهو ليس مرائيًا، وإنما يخادع نفسه فقط[٣] فيتحول دون أن يدري إلى سلطة أخرى تدعي القيادة لبقية المجتمع[٤] يملك خطاب التغيير والإصلاح وأوضح بورديو أن سيطرة المثقفين المثقفين عن طريق نزعة البؤس وإظهارها حتى يستطيعوا دغدغة مشاعر الطبقات الاجتماعية الفقيرة واعتبر أنهم متواطئون مع السلطات المادية أو الرمزية لأخذ زمام قيادة الحركات الاجتماعية[٥]' وصارت لدى المثقف المضاد المضاد كما لدى صانعي الثقافة شيء من السلطة الرمزية التي تشبه سلطة الكهنة في العصور الوسطى، لا تعدو كونها مهنة ومصلحة وهي ككل مهنة لها أصولها وقواعدها، ولها عدتها ورأسمالها، ومن ثم لها منتجاتها وأسواقها، ولها منافعها واستثماراتها فالكاهن، والفقية، والمثقف، كل واحد من هؤلاء، يوظف رأسماله الرمزي، المتمثل في علمه وخبرته، أو في منصبه ولقبه[٦].

---

(١) روبرت هـ. ثاولس - التفكير المستقيم والتفكير الأعوج- ترجمة/ حسن سعيد الكومي –الكويت:عالم المعرفة رقم٢٠ - ط١-١٩٧٩–ص١٩١

(٢) علي حرب -مرجع سبق ذكره -ص٦٠

(٣) المرجع السابق –ص١٩١

(٤) جيرار ليكرك- مرجع سبق ذكره- ص٦٣

(٥) المرجع السابق

(٦) علي حرب–مرجع سبق ذكره- ص٧٥

تنشأ حالة من التحيزات إذ تقررها سلفًا قوى ودوافع انفعالية شديدة كالتي يكون مصدرها منافعنا الذاتية الخاصة أو ارتباطاتنا الاجتماعية[1] ويسقط المجتمع في فجوة الحرية تلك التي نادى بها المثقف ثم اختطفها عن طريق تأليه ذاته مقابل استعباد الآخرين، لنجد ملاك الحقيقة المطلقة، فإذا ما تحول المثقف إلى رجل دين فلا مانع في أن نسمع أو نرى بعضًا ممن يخرج ليقول لنا المثقف الإسلامي أو المسيحي أو غير ذلك، وهو ما يمكن أن نسميه الطائفية الثقافية التي تؤصل للرجعية والانقلاب الأصولي.

---

(١) التفكير المستقيم والتفكير الأعوج- مرجع سبق ذكره - ص١٨٣

الواقع الثقافي بين المثقف والمجتمع

الانتقاء معنى طبقي يأتي دومًا ليفرق لا ليجمع، فالانتقاء وسيلة غايته التميز، بهذا المعنى تكون النخبة التي تنطوي على عملية انتقاء ربما تكون طبيعية أو اجتماعية أو ثقافية[1] ونظرًا لأن ما يهمنا هنا هو النخبة الثقافية إذ تمثل النخبة الأعم – الأشمل للواقع الفعلي المجتمعي كون الثقافة عملية عامة من التنمية الاجتماعية فهي تضم المعرفة والاعتقاد والفن والأخلاق والقانون والأزياء وكل الملكات الأخرى[2] والعادات التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع[3] ؛ لذا يمثل نقد النخبة الثقافية أو الحديث عنها نقدًا للواقع المجتمعي قبل كل شيء والواقع السياسي كونه مرتبطًا بالمعايير التي تبثها هذه النخب.

كثر استخدام مصطلح النخبة Elite في الكتابات الاجتماعية أو السياسية العربية الحديثة، ويعرفه سامي خشبة على أنها مجموعة مترابطة محدودة العدد من الأفراد داخل المجتمع المعين، يحصلون على اعتراف اجتماعي بتميزهم في هذا المجتمع، فيؤثرون أو يسيطرون على كل –أو بعض- القطاعات الأخرى في المجتمع[4] وهي وإن كانت محدودة العدد إلا أن هذه القلة لا تتمايز

---

[1] مجموعة باحثين- مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع- ترجمة/ سعيد الغانمي- بيروت: المنظمة العربية للترجمة-ط١-٢٠١٠- ص٦٦٧

[2] المرجع السابق - ص ٢٢٩

[3] المرجع السابق- ص٢٣٢

[4] سامي خشبة - مصطلحات في الثقافة –القاهرة: الهيئة العامة للكتاب- طبعة مكتبة الأسرة -٢٠٠٨ –ص٥١

عن الكثرة فقط، بل تمارس عليها صورة من صور السلطة[١] فالسلطة في أي تنظيم أو جماعة اجتماعية، تنجذب إلى الأعلى لتبرز في أيدي قلة من الناس[٢] ظهرت نظرية الصفوة هذي والنخبة عند المفكرين السياسيين أمثال فلفريدو بارتيوVilfredo Pareto وموسكا Mosca باعتبارها نقدًا للنظام الديمقراطي، ودعوة إلى تسليم السلطة في أي مجتمع للخبراء وحدهم[٣]. ولكن يأتي السؤال من يصنع هؤلاء النخبة؟ وهل حقًا جاءوا بفعل قدرتهم المعرفية أم أنهم حصيلة فعل انتقائي نفعي لدى البعض؟ في إطار التساؤل نفرض أنه لا شرط معرفي لصعود النخب أو حتى فعلي وإنما الشرط هو النفع وهو أمر بديهي إذا ما نظرنا إليه فلا يستطيع هؤلاء أن يمارسوا الفعل الثقافي إلا من خلال المصلحة التي تعود عليهم بالنفع وصارت الثقافة وأدواتها في خدمة السلطة كما أنها في خدمة هؤلاء المرتزقة من مدعي الصفوية في الفكر والمعرفة والعمل حيث يحمل المصطلح إيحاءات بمكافأة وسلطة ونفوذ لمن لا يستحق[٤]، وكلمة نخبة تعني كما جاء في تاج العروس خيار القوم، فهي جماعة تختار من رجال فتنزع منهم في حديث عليّ وقيل عمر وخرجنا في النخبة، وهم المنتخبون من الناس المنتقون وهي المختار من كل شيء إذ أن الشخص ينتقي أو يصطفي رسميا وهو استعمال عام تمت توسعته في الاستعمال اللاهوتي للإشارة إلى الصفوة باعتبارهم من اختارهم الله[٥] ونراهم في التراث الفكر الديني على مسمى آخر هو أهل الحل والعقد، ونظرًا لأن المثقف يعتبر نفسه من ذوي النخب أي أنه يمتلك إقطاع الفكر كله هو ورفاقه نرى أن الحديث عن النخب الثقافية يتأتى من خلال الحديث عن المثقف وعلاقته بالجمهور، حيث "يصدر في فكره وسلوكه عن عقلية نبوية رسولية اصطفائية، تجعله يتعامل مع نفسه بوصفه الأوعى والأعلم والأحق، أي أدرى من الجماهير بمصالحها بل ألوى منها بنفسها"[٦].

كتب عبد الإله بلقزيز بمدخل دراسته "نهاية الداعية" أنه لا يمكن أن يقرأ تاريخ المثقف العربي إلا من خلال ثلاث **سلطات**: المعرفة –الجمهور –السلطة وتعرض إلى علاقته بالجمهور، وفرق الكاتب بين موقفين: موقف التعظيم

---

(١) مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع- مرجع سبق ذكره- ص٦٦٧
(٢) المرجع السابق
(٣) سامي خشبة –مرجع سبق ذكره-ص٥١
(٤) مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع- مرجع سبق ذكره- ص٦٧٠
(٥) المرجع السابق- ص٦٧١
(٦) على حرب- أوهام النخبة-مرجع سبق ذكره-ص٥١

الكبير للشعب والجماهير والانقياد الكامل إلى التعويل على دورها الخلاصي، الذي يصل في أعلى مستويات التعبير عنه إلى حسبانهما قابلة للتاريخ والقوة التي يؤول إليها أمر صناعته وإنفاد أحكام الحتمية فيه. ثم موقف الاستصغار والزراية لهما على قاعدة الاعتقاد بأن الشعب والجمهور أسطورة سياسة جديدة لا يستطيع أن تنجب غير أفعال الدهماء العمياء، فالمثقف شعوبي يقدس الجمهور ونخبوي يحتقر العامة ويمارس التشنيع على وعيها المختلف[1] فالنخبوي إذ يستصغر شأن الجمهور باسم المعرفة والثقافة لا يفعل -في حقيقة الأمر- سوى أنه يسند إلى نفسه دورًا رسوليًّا- خلاصيًّا. النخبة تحاول إيجاد حلول لمشاكلها أيما كانت هذه المشاكل فلا يهم مجتمع النخبة ما يهم الشارع/ الشعب بل إن أولويات الطبقتين مختلفتين كما أنه لا يجمع بينهما لغة واحدة، واللغة فكر والفكر منشغل بالمصلحة لدى النخبة وهي ليست مصلحة الشعب والمجتمع مما يؤدي إلى فجوة نفعية بين طبقتين صانعها الأول هو النخبة.

صار ينصب نفسه في حالات عدة أنه المفوض الحقيقي بالحق وهو ما يشابه خدام اللاهوت في العالم أقصد هنا أن هؤلاء النخب مارسوا تملك الحقيقة المطلقة بل ظنوا أكثر من ذلك بأنهم صنعوا الحقيقة في بعض الوقت وهذا الوهم الذي عبر عنه علي حرب في كتابه ."أوهام النخبة" بأنه صار وصيًّا على الحرية والثورة، أو رسولاً للحقيقة والهداية أو قائدًا للمجتمع والأمة[2]، حيث يمارس الوصاية على القيم والولاية على الناس بإعطاء نفسه الحق في تعيين ما هو حقيقي ومشروع وصالح، أي ما يمليه الحقيقة أو ما هو في مصلحة الشعب أو الوطن أو الأمة[3] .

الإطار المؤسسي للثقافة

لا شك أن الإطار المؤسسي يفرض جانبًا بيروقراطيًّا من ناحية، نفعي من ناحية أخرى، فأما حالة البيروقراطية التي فيه فهي جانب من السلوك المؤسسي خاصة ونحن نعيش في مجتمع نامٍ بعيد كل البُعد عن الأساليب الحديثة في

---

(1) عبد الإله بلقزيز - نهاية الداعية -الدار البيضاء - الشبكة العربية للأبحاث -ط١-٢٠٠٠-ص٣٥
(2) علي حرب -مرجع سبق ذكره- ص٩٨
(3) المرجع السابق - ص٥٠

الإدارة والسلوك المؤسسي، وهذا إذا ما تم تطبيقه على وزارة الثقافة كواحدة من أكبر المؤسسات الثقافية حيث تمثل الحكومة في القطاع الثقافي نجد أنها جذبت إليها كثيرًا من صانعي الثقافة وجعلت منهم أدوات للصناعة الثقافية لكن من خلال رؤيتها وهو ما يتجلى في الجانب الآخر الذي ذكرناه آنفًا وهو جانب المنفعة حيث تحول المثقف من صانع ثقافة إلى أداة في يد الدولة، تستطيع من خلاله جلب المنفعة، ونتجت ظاهرة المثقف الموظف ووصف تلك الحالة بهاء طاهر في كتابه (أبناء رفاعة) حيث أصبح المثقف المثالي في عهد ثورة يوليو ١٩٥٢ هو المثقف الموظف لا المثقف المفكر أي المثقف الذي يتولى تجميل أفكار القيادات السياسية والترويج لها، لا ذلك الذي يعارضها أو يقومها ومن أجل ذلك تم اختراع مناصب فارغة[١] ومشروعات واهية وأفكار شبيهه ببعضها فلك أن تتابع عن قرب تلك المشروعات الخاصة بعملية النشر في وزارة الثقافة، لتكشف أن هناك سلاسل من الكتب تخرج من نفس الهيئة تعنى بنفس الهدف والرسالة والرؤية وعلى الرغم من ذلك متواجده والسؤال الذي يعرف جميع المثقفين إجابته هو لماذا كثرة السلاسل الخاصة بالنشر إذا أمكن دمجها لتشابهها؟ ستكون الإجابة على الفور لأن الهيئة تكرم فلان بأن جعلته رئيسًا لهذه السلسلة وما أكثر ذلك ويأتي هذا التكريم في إطار جذبه إلى حظيرة الدولة التي أنشأتها من هؤلاء.

منذ ذلك الوقت صارت هناك حالة من التردي الثقافي نشأت أولاً من جذب صانعي الثقافة إلى الدولة من خلال المؤسسة الثقافية ومن لم تستطع الدولة جذبه أو جعله ينتمي سلطت عليه سيل عرم من هؤلاء الموظفين العالمين لديها بأن يقوم بالتشهير بهم وبأفكارهم وسحقهم قدر المستطاع وعدم إعطائهم فرصة التواجد حتى لا يظهر على السطح سوى أنصاف المواهب، والمنتفعين والمداحين وبالتالي يختفي المثقف الثوري في خضم هذا السخف الثقافي الذي يزداد طالما ازداد القمع والاستبداد السياسي من قبل رجال الدولة، وبناء على ذلك تتراجع القيم الثورية في المجتمع ويحل مكانها قيم قمعية تجعل من المجتمع خاملاً قدر المستطاع، حتى يتم وأد أي ثورة وسحق أي إصلاح مرجو، ويقع المجتمع بين مطرقة القمع الديني وسندان الاستبداد الأيديولوجي من قِبل حكامها، وهو ما تسعى إليه النظم الشمولية التي تدرك أن مشاعر الناس لا عقولهم هي الوسيلة للحفاظ على ملكهم وتأييدهم من قبل شعوبهم، فيتم من قبل

---

[١] بهاء طاهر – أبناء رفاعة –القاهرة:دار الهلال – سلسلة كتاب دار الهلال- ط١- ١٩٩٧- ص٧٩

هؤلاء المنتمين إلى الحظيرة الوزارية أن يلهبوا المشاعر ويثيروا الحماس بالخطب واللافتات والشعارات الكبرى حتى يسهل جذب الجماهير[١]، وبالتالي يتم كذلك الاستفادة من كل الوسائل الحديثة كالإعلام والاتصال لتحقيق المطمع المرجو[٢].

وفي حقيقة الأمر استطاعت الدولة أن تسيطر على المثقف من خلال تهميش أي نشاط ثقافي أو فكري بعيداً عن الحقل الحكومي المؤسسي المتمثل في وزارة الثقافة في مصر، وهو أمر أدى بمعظم المثقفين للسعي إلى إدراج أسمائهم ضمن كشوف وزارة الثقافة والدخول في معية الحكومة حتى يتسنى لهم العيش بأمان، ونحن لسنا ضد فكرة وضع آليات إدارية للعمل الثقافي المتمثل في وزارة الثقافة أو الإرشاد كالسابق، ولكن تمحور العمل الثقافي حول الحكومة أمر مرفوض فليس لأحد قدرة على احتكار العمل الثقافي وإلا أصيب هذا العمل الثقافي بسكتة دماغية أودت به إلى التراب، ويسأل سائل حول كيف لك أن تقول إن الدولة تحتكر الثقافة في إطار حكومي، وهناك العديد من المشاريع الثقافية والفنية الخاصة والتي تتصاعد في الفترة الحالية؟ أقول إن هذا أمر ليس في يد وزارة الثقافة أن تقيمه أو تحجبه، ونكرر أن الثقافة لا يمكن أن تكون حكرًا على هيئة واحدة توجهها، وهذا السبب الرئيس في ظهور مثل هذه الهيئات اللا حكومية العاملة في الشأن الثقافي هذه واحدة أما الثانية، هو عدم اعتراف الدولة بما تقدمه هذه الهيئات وإن كانت تعطي تصاريح أو تمنح موافقات فهي تمارس ذلك فقط لأنها تعلم أن هذه الهيئات وتلك المؤسسات الخاصة تمتد علاقاتها بالخارج ولا يمكن أن تظهر الحكومات قامعة للعمل الثقافي.

وخلال ذلك ظهر نوعان من النخب نخبة ملتزمة بمعايير السلطة محترمة كل الأعراف ومدبرة لتسير الثقافة وفق مراد السلطة، وهم ممن حملوا لواء حظيرة الثقافة، من رئاسة تحرير سلسلة للنشر هنا أو هناك، أو مسئولية مجلة أو رئاسة مهرجانات ومؤتمرات وغير ذلك كثير. ونوع آخر قرر أن يكون خارج سرب وزارة الثقافة كي يخلق له عالمًا خاصًّا به ويصنع نجومية زائفة من خلال التلاعب بأحلام الشارع، واصطناع القديسة لذاته.

---

[١] د. إمام عبد الفتاح إمام – الطاغية – الكويت: عالم المعرفة –العدد ١٨٣ – ١٩٩٤- ص٦٦

[٢] المرجع السابق

النخب والمؤسسة

يمر الفكر المصري الآن بحالة من عدم الاتزان ناتجًا عن تحول في المعايير والمفاهيم التي كانت راسخة لدى (عمّال الفكر) إن جاز لنا هذا التعبير، فقد سيطرت على مصر طبقة من رافعي شعارات الثقافة تبنوا الفكر اليساري ونهجوا نهجه بعد تلويث مبادئه أو بتعبير أدق بعد تمصير مبادئه ودمجه في إطار اجتماعي ظن بعضهم أنه خصوصية مصرية للفكر لكنه سرعان ما أثبت فشله وضحالته وانكشف هذا الجيل الهاوي الذي لم يحترف يومًا الثورة لا في أحلامه ولا أفكاره ولا ممارساته بل تخطى ذلك إلى أن أصبح لا يملك رؤية تنجيه من ذلك السقوط، وسقط وأسقط معه أجيال متعاقبة ربما ندفع ثمن ذلك اليوم، ويأتي السؤال الآن ماذا قدَّم هؤلاء لنا وللثقافة المصرية؟ وما هو ذلك المشروع الذي تبنوه ثم نقلوه إلينا؟ وما هو ذلك الحلم الذي حاولوا تحقيقه؟ هل حافظ هؤلاء (الكبار سنًا) على تراثنا العظيم؟ أين هم من جيل قبلهم كان حقًّا نبراسًا يهتدى به منذ البداية وحتى اليوم؟ أين أفعالهم وممارساتهم الثقافية بل أين الوطن منهم؟!

نقول إنهم كانوا مسخًا لمن قبلهم، ظن بعضهم أنه طه حسين أو لطفي السيد أو قاسم أمين أو على عبد الرازق وغيرهم، ظن بعضهم أنه قد فاق سابقيه وجاء بما لم يأت به أحد، لأن أغلبهم هرول إلى الحصول على الدرجات العلمية الرفيعة ولكنهم تناسوا شيئًا مهمًّا، وهو أنهم لم يحصلوا على المبدأ لم يستثمروا المبدأ الذي ورثوه عن سابقيهم ولقد شغلتهم المناصب، الاشتراك في الاتحاد الاشتراكي في الجيل الطليعي في المؤسسات الحديثة وقتئذ في الدولة، كما سعى بعضهم إلى السفر هنا وهناك من أجل تكوين الثروة حتى عاش بعضهم هناك أكثر مما عاش في وطنه هرول إلى الحصول على الجوائز، فكانت دنياهم كلها وأحلامهم محاصرة بين نشر كتاب يكسب مالًا أو جائزة وبين الحصول على منصب مناسب يستطيعون من خلاله التحكم في الواقع الثقافي والحصول على المال. وبناء على ذلك لم يعد هناك سوى كائنات نفعية لا تغني ولا تسمن في بناء الوعي وتقدم شعوبها.

كثيرون هم كاتبو الكتب وباحثو العلم وحافظو المتون، ولكن قليل هم من أبدعوا الجديد وأتوا به على حين غفلة من أهلها، فنرى الباحثين وقد تناقلوا فيما بينهم نفس المعلومات وإن اختلفوا في ديباجتها وعرضها إلا أن معظم هؤلاء الباحثين والكتَّاب لا يستطيعون أن يقدموا الجديد ولا أن يبحثوا في عظيم الأمور ولا أن يسيروا ضد تيار الشارع، نظرًا لأن هذا سوف يكلفهم كثيراً من الجهد والعنت، وإن فعلوا أوكلوا كل ما كتبوه إلى أحد سبقهم وصاروا هم مجرد نقلة لا أكثر، وهؤلاء وغيرهم يطلق عليهم مجازًا متقفين لما يحملونه من معرفة وآراء ونظرًا لأن حياتنا الثقافية متردية، فلا يعلم أحد مفهوم المثقف ولا يعلم أحد مفهوم الثقافة، بل يعتبر العامة – وهم كثر- الثقافة متعلقة بالفن لا سواه، وهذا سببه اختفاء المثقف الثوري وحلول شرذمة باهتة أطلق عليهم مثقفون وهم في واقع الأمر مجرد باعة جائلين.

والباعة الجائلون في المصطلح الشعبي تعني هؤلاء الباعة الذين يسيرون في الشوارع والأزقة والمواصلات يبيعون أي شيء بشكل موسمي أي أنهم يبيعون ما هو رائج وسهل يبيعه، فنرى بائع سلعة معينة اليوم بائعًا لسلعة أخرى غدًا وفقًا لاحتياج الشارع والسوق وهذه هي حالة هؤلاء (المتأثقفون)، إن جاز لنا التعبير، الذين تمرسوا بيع الأفكار والآراء التي تنال رضى ورواج في الشارع خوفًا من الانقلاب عليهم ومحاولة نفعية للشهرة وجمع المال فهم اليوم يبيعون أفكارًا وربما غدًا يبيعون أفكارًا مناهضة للأمس، وهكذا في استمرارية من التضليل للشارع المصري والعامة منهم في تخبط دائم بين تلك الآراء والأفكار.

ويذكر مالك بن نبي هذا النموذج الذي "بتر فكرة النهضة لم ير في مشكلتها إلا حاجاته ومطامعه، دون أن يرى فيها العنصر الرئيس لما في نفسه من كساد وعليه، فإنه لم ير في الثقافة إلا المظهر التافه، فهي عنده: طريقة ليصبح شخصية بارزة، وإن زاد: فعلم يجلب رزقًا."[1] وبالتالي صار نموذجًا للباعة الجائلين، وعطّل النهضة أو الإصلاح الذي سعى إليه البعض نظرًا لأن إصلاح

---

[1] مالك بن نبي- شروط النهضة – مرجع سبق ذكره -ص١٢٤

المجتمع سوف يكشف عن جهالته هو. ويتحدث مالك بن نبي مرة أخرى عن هذا المتعالم أو المتعاقل، فيرى أنه "هناك نموذجان من الأفراد في مجتمعنا: حامل المرقعات ذي الثياب البالية، وحامل اللافتات العلمية. فإذا كنا ندرك بسهولة كيف نداوي المريض الأول، فإن مداوتنا للمريض الثاني لا سبيل إليها، لأن عقل هذا المريض لم يفتن العلم ليصيره ضميرًا فعالاً، بل ليجعله آلة للعيش، وسُلمًا يصعد به إلى منصة البرلمان. وهكذا يصبح العلم مسخة وعُملة زائفة، غير قابلة للصرف، وأن هذا النوع من الجهل لأدهى وأمر من الجهل المطلق، لأنه جهل حجرته الحروف الأبجدية، وجاهل هذا النوع لا يقوم الأشياء بمعانيها ولا يفهم الكلمات بمراميها، وإنما بحسب حروفها، فهي تتساوى عنده إذا ما تساوت حروفها، وكلمة لا تساوي عنده نعم لو احتمل أن حروف الكلمتين متساوية"[١] لقد وضع مالك بن نبي يده على الداء الذي أصاب المجتمع وما أشبه هذا الوصف بالإعلام ومريديه والجماعات الإسلامية ومتبعيها والمتأثقفين ومعجبيهم، وهذا يفسر هذا التخبط الذي نجده من شخص واحد خلال تعليقاته على ما يجري فتعليقه يأتي وفق مصلحته فهو يبيع للمجتمع أفكارًا يريدها المجتمع وتريحه، فحين يسمي المجتمع ما يحدث على أنه ثورة يهلل ويقول هي ثورة وما أفضلها وحين يمدح المجتمع تيار متأخر أصولي يهتف وراءه نعم ما قلتم، لقد صارت مسرحية وصار المثقف فيها كومبارس يؤدي دورًا هامشيًّا قد رسمه له المجتمع وسانده فيه السلطة أي عزاء بعد ذلك لمجتمع صار مثقفوها كومبارسات صامته تارة ومتكلمة بما يطلب منها تارة أخرى؛ إذ أوضح عبد الرحمن بدوي في وصفه لهم بأنهم طبقة متعلمة تتنافس وتتزايد في تملق الحكام والتزلف إليهم بمختلف الأساليب؛ كيما يلقى هؤلاء بعض الفتات المتناثر من موائدهم المحتكرة لكل أصناف السلطة... وخصالها معروفة ركوب الموجة حين الحركة والاضطراب والتغيير، والدس الخبيث إبان استقرار الأوضاع، والوصولية السالكة وبأقل مجهود، وقاعدتها في السلوك هى التي صاغها شاعر معاصر أحمد زين حين قال: يزن العُمْر وعمْرا مثله ..... ساعة تنفقها في المَلَق[٢]

---

[١] المرجع السابق.

[٢] د.عبد الرحمن بدوي- سيرة حياتي – ج٢- بيروت:المؤسسة العربية للدراسات والنشر- ط١-٢٠٠٠- ص٦٠

إن اختفاء المثقفين هو آفة المجتمع خاصة في فترات الصراع والتخبط الاجتماعي والسياسي نظرًا لأنه يحارب أي أيديولوجية لا تناسب الشعب وتطمع في السيطرة، وكم هو أليم أن نرى (المتأثقفين) وقد تحالفوا مع أنظمة أو تيارات لمصالح شخصية ومطامع، ويجب أن يعرف المجتمع أن لفظ المثقف لفظ كريم لا يجب أن يطلق دون توصيف فليس كل كاتب أو روائي أو باحث أو شاعر أو إعلامي هو مثقف لأن المثقف دائمًا يقول ويفعل ويثور ويبني وبعض هؤلاء من الذين يحيطون الواقع الثقافي المصري لا يستطيعون فعل شيء أو يثورون قدر أنملة.

والثقافة التي نتحدث عنها هي تلك الثقافة المعنية بخلق الأفكار والمعتقدات وبجذب البحث العلمي ناحية التقدم والكشف عن النهضة وإيجادها بشكل حداثي، إذن عمل المثقفين الثوريين هو الخلق والإبداع والكشف والبناء النهضوي، وليس شيئًا آخر فكما يقول جرامشي أنها الوظيفة الاجتماعية المباشرة، أي الفئة المهنية من المثقفين، أي أنه لا ينبغي أن يغيب عنا العنصر الغالب في نشاطهم المهني النوعي. الإبداع الفكري والجهد العضلي العصبي. فهو كما عند الجابري مشرّع ومعترض ومبشّر[1]. كما أنه ناقد اجتماعي يحدد ويحلل ويعمل فهو ضمير المجتمع والناطق باسم القوى المتقدمة التي لا تخلو منها أية مرحلة من مراحله التاريخية.

ترى هل هذا يطلق على تلك الفئة (المتأثقفه) من الباعة الجائلين الآن في مصر؟ وهل هؤلاء يستطيعون النقد والتأصيل والنهضة والإبداع؟ بل هل يستطيعون أن يخلعوا عباءة الطمع والمصالح الشخصية؟ إن الإجابة على هذا السؤال تتطلب قراءة نقدية للواقع المصري وثقافته.

الوعي الزائف وجماهير الدرجة الثالثة

يرتبط دومًا الاهتمام بالجماهير كأداة حاشدة وقوية في يد السلطة، أينما كانت هذه السلطة، فلولا الحشد حول فكرة أو معتقد ما أو حتى شخص أو أيديولوجيا

---

[1] محمد عابد الجابري- المثقفون في الحضارة العربية- مرجع سبق ذكره- ص٢٤

معينة لما تأصلت تلك الأفكار ولما توغلت تلك المعتقدات واستمرت وما سيطرت تلك الأيديولوجيات ولما تحققت شهرة وسلطة بعض الأشخاص، فالجماهير هم حجر الزاوية في تأسيس الفكرة واختراقها حاجز الزمن وسيطرتها حقب، بل ربما عصور. إذ تقوم على تثبيت الفكرة وتأصيلها داخل بوتقة الحياة وكذا المعتقد، ومن ثم دعمه للاستمرار عما سواه. أو على الجانب الآخر اختفاء لتلك الأفكار والمعتقدات، وهو ما يلعب عليه صنَّاع الأفكار وسادة الحكم ورواد المعتقدات والأيديولجيات في جميع أنحاء العالم وفي شتى العصور والحضارات، وإن تعددت الأساليب إلا أن النتيجة واحدة وهي حشد وتوجيه الجمهور إلى مطلب يرجوه صنَّاع القرار في شتى المجالات؛ لذا بات الاهتمام بالجماهير أمرًا مسلَّمًا به لدى الديني كما لدى السياسي، لدى المفكر كما لدى الأشخاص وكذا، وهو الأهم، لدى قادة الأمم.

ينطلق عالم النفس الشهير سيمغموند فرويد في مبحثه عن علم نفس الجماهير[1] من انخراط الفرد في الجمهور هذا الانخراط الذي سيؤدي به إلى تغيرات عميقة تطال نشاطه النفسي، فعاطفيته تتضخم تضخمًا مسرفًا بينما يتقلص نشاطه الفكري وينكمش وهذا يتم باتجاه تماثل كل فرد في الجمهور مع سائر الأفراد، وهو أمر جد خطير من خلاله يمكن التأثير والسيطرة. ويطرح الباحثون النفسيون المهتمون بهذا الشأن لهذا التأثير سبلا يرون أنها فاعلة ونافذة لذلك، وهو الإيحاء الذي لا يمكن لأحد أن يتجاهله واستطاعوا دراسة سلوك الجمهور وكيفية التأثير عليه من خلال هذا الإيحاء. كما يوجد سبيل آخر وهو ما يعرف بـ"الليبيدو" والذي أفرد فرويد له مقال في مبحثه ويعني به تلك "طاقة الميول والنوازع المرتبطة بما تلخصه في كلمة الحب" والتعلق بأشياء بعينها وبأفكار مجردة، متمثله في الدوافع التي تحركه لذلك. ولن نسرد في هذا الشأن المزيد، فلعل فرويد استغل تلك النقطة ليكمل بها نظرياته في التحليل النفسي ويردها لدوافع جنسية تكشف على سلوك وتفكير الإنسان لديه وما يؤدي به من تصرفات وسلوكيات، وعلى الجانب السوسيولوجي فقد ناقش بيير بورديو في حديثه عن السيطرة على سلوك المجتمع وأفعاله فكرة العنف الرمزي وما يؤدي إليه هذا العنف الناعم[2] الذي به يتم استيلاب الفكر وتدمير قدرة الاختيار للفرد

---

[1] سيمغموند فرويد – علم نفس الجماهير - ترجمة: جورج الطرابيشي – بيروت: دار الطليعة –ط١-٢٠٠٦- ص٢٣ وما بعدها

[2] بيربورديو – الرمز والسلطة –مرجع سبق ذكره –ص٢٨

في مقابل المجتمع، ولكن ما يهمنا هنا هو كيف يتم التأثير على الجماهير فعليًا؟ وهل هذا التأثير له طرق وشُعب يسلكها المؤثِر حتى ينجز ما يريد؟ ومتى تبدأ عملية التأثير هذه؟ ومتى تؤتي ثمارها؟ وهل دوما مستعد الجمهور إلى ذلك؟ وهذه الأسئلة تحاول الإجابة على سؤال أساسي هو محور الحديث حول موضوع الجمهور، إذ ما هي ثقافة التأثير على ثقافة الجمهور، خاصة في العصر الحديث؟

وانطلاقًا من أن دائرة الجمهور واحدة، أي وجودهم وتأثيرهم والتأثير عليهم واحد، ففي السياسة يتم التعامل مع الجمهور بنفس الطريقة التي يتم التعامل بها معه في حالة تسويق سلعة ما أو حتى في حالة طرح موضة في عالم الأزياء، كما هو بالمثل في المسرح وكذا في الدين متمثل ذلك في الخطب والوعظات وغيرها من سلوكيات الدعاية الدينية، فلولا التأثير ما أفرغت تلك المجالات شيء يذكر. وهذا التأثير إما مباشر يحمل رسالة ما مباشرة واضحة كل الوضوح، وإما غير مباشر تنتظر أن تؤتي ثمارها على أمدٍ بعيد نسبيًّا. هذا التأثير لن يكون جاد إلا إذ بات متأصلاً داخل النموذج المعرفي للفرد ودحض قيمة الفرد في مقابل إعلاء شأن الجماعة، التي بها يصلح أمر الحياة. فلا وجود للحرية بمعناها الفعلي، إذ تصبح أيقونة شفافة لا تستطيع أن تراها ولكنها حاضرة دون وجود، فهذه الأفراد/ الفاعلون الاجتماعيون ليسوا أحرارًا، تقصر حريتهم القيود الاجتماعية.

يأتي تجمهر كثير من الأفراد لتجميد بعض الأفكار والعواطف لدى الفرد الواحد وذوبانه في شخصيات الجماعة/ الجمهور وهذا يصير داخل اللاوعي الجمعي الذي به يمكن إيهام الشخص بأن ما تقوم به الجماعة هو الصواب إذ يعمل ذلك على محو الرؤية العقلية والدماغية في مقابل إحياء الرؤية العاطفية والنفسية وبالتالي انخفاض مستوى النقد في مقابل زيادة مستوى الانتماء والحب، كما لا يوجد لدى الجمهور اختيار فهو في ذلك الإطار لا يبغي سوى اليقين ولا ينبغي أن يشعر بالشك فهو ينتمي إلى الرؤية القصوى لا مجال هنا للوسطية في الاختيار فهو إما مع وإما ضد، وهذا لا يجعل تصرف الجمهور قائم على المعرفة بقدر ما هو قائم على العاطفة واكتساب شحنات إيجابية أو سلبية تجعله مع أو ضد الفكرة، ويأتي ذلك من خلال الحشد المستمر الذي تؤسس له مراكز القوى، ولا سيما في إطار السياسة والدين. وبالتالي يصير الجمهور ألعوبة في يد هؤلاء يستطعون السيطرة على مجريات الأمور في شتى

مجالات الحياة، ولعل تلك العملية لم تكن وليدة اللحظة بل هي عملية مستمرة تبدأ مع الصغر منذ النشأة الإجتماعية للفرد في أسرته وفي مدرسته وفي بيئته التي تحيط به حتى الكبر، إذ يعتبر السوسيولوجي الفرنسي بيير بورديو أن هناك لعبة اجتماعية في شتى الحقول وجميع المجالات التي تمارس فيه(١)، وهي بدورها مرتبطة بآليات بنية التنافس والهيمنة والصراع. تلك الآليات متجذرة لدى الأفراد عن طريق التنشئة الاجتماعية، فينتجونها بدورهم بطريقة غير واعية يسميها "هابيتوس" (بالتطبع أو السمت) معياري، أي المجموعة من المواقف والموارد والمكتسبات والقيم والعادات والأعراف والخبرات والتجارب والمعايير التي يكون الفرد قد استضمرها عن طريق التنشئة الاجتماعية، بطريقة لاشعورية، بغية استدماجها أثناء مواجهة الوضعيات الصعبة والمعقدة في العالم الاجتماعي. فهي إذا ممارسات تعبر عن الهوية الاجتماعية لصاحبها و انتمائه، أي وسيط بين الفعل والمجتمع، كما يشير بذلك جميل حمداوي، أو بمثابة الأنا الأعلى الذي يتوسط الذات أو الأنا والمجتمع بالمفهوم السيكولوجي.

ويؤسس بوديو إلى ما أسماه العنف الرمزي(٢)، وهو أفضل طرق لاستيلاب الفكر والهيمنة على الجمهور من غيره من أساليب العنف المختلفة السياسية والبوليسية وغير ذلك، إذ يحقق نتائج لا شك فيها، ويستشهد بورديو على ذلك بأن أكبر مظاهر النقص في الماركسية هو أنها لم تفرد مكانًا لمثل هذه الأشكال اللطيفة من العنف التي هي فاعلة ومؤثرة حتى في المجال الاقتصادي... والعنف الرمزي هو ذلك الشكل من العنف الذي يمارس على فاعل اجتماعي ما بموافقته وتواطئه. ولهذه المسألة نتائج كبيرة على النقاش الفكري الدائر حول ما إذا كانت السلطة تنبثق من تحت، وحول ما إذا كان الشخص الخاضع للسيطرة يرغب في هذه الوضعية المفروضة عليه. وبصيغة أخرى، فإن الفاعلين الاجتماعيين يعرفون الإكراهات المسلطة عليهم، وهم- حتى في الحالات التي يكونون فيها خاضعين لحتميات- يسهمون في إنتاج المفعول الذي يمارس عليهم نوعًا من التحديد والإكراه. ولعل مفعول الهيمنة إنما ينبثق من هذه التفاعلات والتوازنات بين المحددات الحتمية وكيفيات إدراكها، وهذا هو ما يعرف بتلقين المعرفة وتأسيس الأيديولوجيا، وهذا بدوره سيؤدي إلى تأصيل مبدأ المسالمة للجمهور فحتى لو ثار لم يعد ليثور على الفكرة بقدر ما يثور على الوضع الذي أرست له

---

(١) الموضع نفسه
(٢) الموضع نفسه

الفكرة فهو بعيد عن العمق قريب أكثر إلى الصورة والشكل، فهو يتلقى بسهولة ونعومة تلك المقدرات التي ألبسها القدر إياها، يتعامل معها بحتمية الحضور وليس بقدرته تغييرها وأنها من شأن الطبيعة وحدها تغيير هذه الظروف وحتى إذا ما تغيرت لام نفسه على ذلك وشعر بالهزيمة والتوتر لهذا التغيير، فهناك كما يؤكد بورديو قدر من الإنكار في التعرف على العنف الذي يمارس على المرء مع عدم الاعتراف به كعنف... فانطلاقاً من كوننا نولد في عالم اجتماعي، فإننا نتقبل عددًا من البديهيات والمسلمات التي تفرض نفسها علينا بتلقائية وسهولة، ولا تكاد تتطلب تلقينا؛ ولذلك فإن تحليل كيفيات تقبلنا التلقائي للآراء والمعتقدات المتداولة في عالمنا الاجتماعي، هو الأساس الحقيقي لنظرية واقعية حول السيطرة وحول السياسة. وذلك بسبب التوافق المباشر بين البنيات الموضوعية والبنيات الذهنية.إن من بين كل أشكال الإقناع الصامت والسري هي تلك التي تتم بكل بساطة بفعل النظام العادي للأشياء. وهناك أمثله كثيرة على ذلك منها سيطرة الحزب الحاكم في العرب عن غيره من الأحزاب الأخرى حتى إن في ثقافة الأحزاب الأخرى هذه أنه لا يمكن الاستغناء عن حكم هذا الحزب وأن دور تلك الأحزاب لا يتعدى المعارضة فحسب بشكل ترتضيه تلك الأحزاب ولا تحاول تغييره، ويكفي أن ترى الأحزاب في مصر بعد سقوط مبارك أنها فوجئت بتغيير لم تستطع أن تدركه كون النموذج المعرفي لديها منصبًا على المعارضة والعمل في الظل، إن مارسوا أي عمل، لذا لم تجد مرشحًا له ثقله في الشارع من هؤلاء الأحزاب، وحتى جماعة الإخوان المسلمين الذين ظنوا أنهم قادرون على الحكم لم يستطيعوا ذلك كون النموذج المعرفي قائمًا على أساس المعارضة السورية مع الحاكم في مقابل إعطاء فرص المشاركة في الحياة فهم لا يملكون سوى ذلك، وخوضهم تجربة الحكم أثبت عدم استطاعتهم الخروج من مأذق الجماعة وخدمتها فهم توارثوا ذلك ولم يكن في مقدورهم أي يفعلوا غير ذلك توارثوا العنف الناعم المقنع الذي بنته أجيال منذ حسن البنا وحتى اليوم، بطريق غير مباشر قائم على تليقين أصول ذهنية أوقفت العمل بالعقل وألزمت العمل بالعاطفة، فبات الأمر صعبًا أن يخوض عكس ذلك فهم دومًا متبعون وليسوا أصحاب رؤية لمجتمعهم فهم منصاعون لعواطف تربوا عليها، مثلهم في ذلك مثل جموع الشعب الذي ما لبس أن تبلبت آراؤهم حول استمرارية الأمر والثورة عليه، وإذا ما نجحت الاحتجاجات برحيل مبارك لم تنجح العقلية في استمرار رحيل النظام إذ أن الجمهور هنا غير مستعد للتغيير بالمعنى الثوري، وإنما مستعد لسماع الأمر من أولي الأمر، وهم من نفس النظام السابق فتبدلت الأمور.

فهي بُنى داخلة عليه منذ أمدٍ بعيد مسيطرة عليه لا محالة يحاول اقتناص الثورة إلا أن محاط بالدائرة نفسها

في سبيل الخروج من مأذق الزيف

لم تكن السلطة الأبوية التي عاشها الشعب المصري منذ زمن بالأمر الهين السهل كي ما تذوب في خضم شهور أو حتى سنوات بسيطة وإنما هو مرض استشرى فيه يجب علاجه والاعتراف به دون خجل - فأولى درجات العلاج معرفة المرض ومواجهته- وهذا ما ينكره بعض صانعي الثقافة أو ما أحب دائمًا أن أطلق عليهم "المتأثقفين" الذين يضللون المجتمع ويسعون دائمًا إلى ذلك منتظرين أن يصيروا هم تلك السلطة الجديدة – السلطة الأبوية- التي تقول وتشرع وتحرم وتنكر وتفسر، دون أن تضع في حسبانها سوى ذواتهم هم لا غيرهم.

ما نواجهه اليوم ويواجهه كل المصريين هو أثر الفعل الثقافي المنتهك منذ يوليو١٩٥٢ واغتيال الثقافة والمثقفين وظهور جيل يخطف الثقافة خطف على حسب تعبير عميد الأدب العربي طه حسين وما تبع ذلك من تدمير في الأصول المصرية الحقيقية كالإعتراف بالآخر وممارسة العلم والبحث العلمي وحرية الرأي والتواجد الفني وغير ذلك وتأرجح العقول المصرية بين الانفتاح ودخول دول النفط بثقافتهم وأديانهم الموروثه عن البدو الوهابي؛ وظهر الإسلام السياسي بشكل قوي ومعه أشكال أخرى تنتمي إلى الإسلام -بالاسم لا الفعل- ونرى من ذلك الجماعات الإسلامية وكذلك الجماعة السلفية التي طالما سعت إلى التواجد والمد في أرجاء المجتمع المصري دون وعي من أهل السلطة والحكم والمسئولين على الوسطية الإسلامية أو ما يسمى بمؤسسة الأزهر التي استشرى فيها هذا التيار الوهابي المتأصل في بلاد النفط المتحكم بماله في نفوس العباد وبدأ يخرج على الساحة ظاهرة الدعاة الجدد الذين لا يفقهون في أمر الدين وصار مبدأهم أن الدين ودرسه شيء بسيط يمكن لأي أحد أن يقوم به وتخاذل الأزهر أمام هذا التيار الآخر الذي أثر بمسيرته على الوعي المصري الجمعي ولم يزل حتى اليوم وربما كان لتخطيط النظم الحاكمة في مصر أن تجعل من مثل هذه التيارات شيء يلهي الشعب والمجتمع عن أشياء مهمة وصار الدين ألعوبة في يد هذا وغنوة في حنجرة ذاك وظهرت موجة الفتوى

الباهتة التي تدل على جهل حقيقي بأثر الدين، وعلى الجانب الآخر انشغل مدعي الثقافة برسم شخصياتهم الكرتونية إما بأعمال لا ترقى للنشر والقراءة وعلى الرغم من هذا تنشر وتباع ويتم الاحتفال بها وكأن القائمون على ذلك يحتفلون بمسمار جديد يدق في نعش الروح المصرية وصارت اللغة الباهتة التي لا تحمل هوية وظهر المتأثقفون الجدد(لفظ تقريبي يدل على افتعال الثقافة رأيته يناسب الوضع الحالي) الساعيين إلى مصمصة العقول المصرية وتفريغها ولا ننسى نوع آخر من المتأثقفين الذين سعوا إلى السلطة وصاروا مسخا لها ولسانها الذي ينطق ليضلل تارة وينشر البلبلة تارة أخرى.

وبجانب هذا وما واكبه من ضغط اجتماعي وأخلاقي واقتصادي كان نتيجته ما حدث في يناير ٢٠١١ التي راح ضحيته كثير من شباب مصر إثر اعتداء سافر عليهم وهم يقفون يعبرون عن أحلام عادية من حق كل مواطن أن يحلم بها ،لكن ما اصطدم به المجتمع أن التعبير عن الحلم صار أكبر من المتوقع وبدأ المتأثقفون والمتأسلمون يطرحون شباكهم كي يملكون موقع مهم هذه المرة من تلك الحركة ومن أجل هذا لهثوا جميعا لوصفها بالثورة قبل أن تتم وصار من يقول غير ذلك هو نوع سماه المتأثقفون والمتأسلمون(فلول) وهو لفظ خاطئ يدل على جهل لغويا تارة وجهل سياسي تارة أخرى لما يحمله من التباس عملي بين الموجودين في نظام سابق شارك فيه جميع الشعب.

ونسى المتأثقفون دورهم المهم في ذلك وهو أنهم موجهون مرشدون معللون معطون للرؤية القادمة انشغلوا في تجميع مجموعات حولهم كي يكتب هذا ما يكتب وتذداد المبيعات في الكتب التي تحدثت عن أحداث التحرير في يناير ولم يلبث الجميع حتى وجدنا آلاف كتب تصف الثورة وأحداثها ورجالها وشبابها ووجدنا أشعار هشة ليس فيها روح وكذلك فنون تشكيلية تافة لا ترقى لأن تكون جزء من ثقافة المجتمع العريق الذي عرف الفن منذ أقدم العصور.

لقد انتظر الشعب الغاضب أن يجد معينًا له يسمعه الحقيقة يوجهه ويرشده لا لشيء سوى أن الشعب ذاته فاقد لرؤية تنقله، فهو ثار أو غضب بمشاعره لا بعقله وحقق ما لم يتوقعه أحد، وفجأة وجد نفسه أمام موقف جديد يحتاج إلى من يوجهه – وقد رأى كاتب هذه السطور ذلك في ميدان التحرير حينما كان يلهث الشعب الثائر إلى أحد يبين له شيء أو يوضح له رؤية أيما كان، وكان ينتظر المثقفين كي يسمعهم ويمشي على خطاهم- ولم يجد أمامه سوى أطماع الإعلام

والصحف وصارت الثقفات بين الإعلام والتيارات السياسية والدينية على يد المتأثقفين وظهورهم في الإعلام مهللين لما يحدث دون إرشاد أو تفحيص بل خرج بعضهم يهنئ الشعب المصري بأنه قام بثورة بلا قائد وأنها أفضل ثورة في تاريخ العالم وزيف الحقائق كي يهلل له الجميع، وما يلفت النظر أن بعضهم وصف نفسه بأنه مفجر الثورة وكتاباته هي حجر الزاوية في الثورة المصرية. وما كان من الإعلام سوى أنه صار له نصيب كبير في السمسرة فالإعلانات وحق البث المباشر وغير ذلك مما يجلب لا شك ملايين الجنيهات أمام تسلية الشعب باللقاءات الباهتة والخلافات الزائفة على شاشات التليفزيون مما تجلب الإثارة للمشاهد، وأمام هذا راح الشعب يرنو وراء تنفيذ أحلامه التي باتت مجهدة وتخلي المثقفين عنهم لا لشيء سوى لأن هؤلاء المتأثقفين لا يملكون شيئًا من التفكير العلمي.

ألم يعلم المتأثقفون أن الثورة تغيير جذري في المجتمع أم يعلموا هؤلاء المرتزقة أن الثورة هي حدوث تغيير عظيم في الأشياء كليًا وجذريًا، وأن الثورة هي التغيير الجذري والعنيف في القيم والمؤسسات السياسية والهيكل الاجتماعي والقيادات والمعايير المجتمعية وعنصر الشمولية في التغيير، وهو ما يميز الثورة عن كل من قلب نظام الحكم والانتفاضة والعصيان والانقلاب العسكري، لقد انتظر طه حسين ولم يطلق على حركة يوليو المباركة كلمة ثورة حتى غيرت ونفذت ما وعدت به، لماذا لم ينتظر هؤلاء أن تحقق الحركة أهدافها وتصير ثورة سموها فماتت في أفواههم، أين يا سادة هذا التغيير الجذري الذي حدث بل أين يا سادة دستورًا آخر للبلاد يغير الأفكار القديمة وينظم الوضع الحديث أين يا سادة التغيير الاجتماعي والثقافي أين المثل الجديدة التي تبثها الثورة في نفوس الناس، لقد كشف صمتكم وجهلكم بالوقائع وجوهكم العفنة وعقولكم المتردية النتنة.

وعلى الجانب الآخر وقع الوطن والمجتمع الغاضب الثائر في حبال التيار الديني المتأسلم وخرجت الديدان من جحورها وصار الشيخ الذي عاش حياته في مسجد أو زاوية يطمع في السلطة ويسعى إليها بالطرق الشرعية التي تعطيها الدولة له وهو الترشح لمجلس تشريع وفجأة وجد نفسه أمام الناس واقفًا تحت قبة البرلمان ليشرع في القانون وهو لم يقرأ أو يسمع من قبل عن تلك السبل النيابية والمعارف البرلمانية ووجدنا من يؤذن في البرلمان ويناقش قضايا

فقهية – مع تحفظنا عليها- ليس البرلمان مكانها وقد كان الشعب منتظرًا تشريعًا ثوريًّا يثبت ثورته وهذا ما لم يجده وربما لن يجده، ويشارك هؤلاء المتأسلمين صنف آخر لا يقل عنه شارك في تضليل المجتمع وانكشفت قواهم العقلية والفكرية والسياسية التي عرف خلالها العاقل أن الإخوان المسلمين فصيل دفاعي فقط غير قادر على إدارة دولة إذ أنه عبر تاريخه الممتد عبر ثمانين عامًا كان خلالها هذا التيار المتأسلم منكبًا على الدفاع لا المواجهة والإدارة وبهذا وجدنا الأخطاء الفادحة والعقول الذابلة المتحجرة تصنف حياة جديدة تخصهم هم لا المجتمع وتعالج مشاكلهم هم لا المجتمع.

غير أن السؤال المطروح كيف جاء الشعب بهؤلاء الذين جاءوا من خلف الأبواب المغلقة والزوايا المستصغرة تحت العمارات السكنية بل اختارهم ليديروا الحياة التشريعة في مصر؟ ربما هذا الاختيار يدل على جهل عميق في العقلية المصرية جهل له علاقة بالانعزال السياسي الذي انقطع منذ نصف قرن أو أكثر على يد ضباط حركة يوليو وتأثر الشعب الطيب بالشعارات الدينيَة وعدم وجود مثقف واعٍ ثوري يوضح له

أن الشعب الآن ينتظر الخروج من كنف المتأثقفين والمتأسلمين ويظهر الأمر بينًا جليًّا فيما حدث وما يحدث في مصر وحتى تصير ثورة يجب على الشعب تحقيقها برؤية وبذراع قوية تستند إلى التفكير العلمي المستنير.

الفصل الثاني

المثقف الثوري



أولاً- المثقف مناضل ثوري

تستمر النزعات الفكرية بأشكالها المختلفة؛ وكذا السياسية في التأثير على الوضع الراهن الذي تنشئه الثورة، ويستمر بذلك فعل المثقف الثوري الذي يحل كعقل في تاريخ الثورات الشعبية في كونه فاعلاً وصوتًا ثوريًّا ينبض ميلاد جديد الذي يبتغيه الشعب من خلال ثورة عارمة في مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. إذ يسعى من خلال أدواته المعرفية والإدراكية لإيجاد نموذج جديد معتمدًا فيه على الحراك الثوري موجّهًا إياه إلى التقدم مرة والبناء مرات أخرى.

يتضح من قراءة الموقف التاريخي للمثقف أثناء الثورات اشتراكهم في فلسفة أفكار مجردة باتت فيما بعد فعلاً منقذًا للواقع؛ ويمكن إدراك ذلك لإعطاء نموذج فعلي للمثقف الثوري.

فنرى الدعوة للحرية وإنجاز مفاهيم الوحدة والتوافق والمقاومة الشعبية ورفض أي سلطة غير شرعية تتجلى في موقف السيد عمر مكرم وزعامته لثورة القاهرة الثانية في مارس ١٨٠٠م، وتشكلت من خلاله ومن خلال المستنيرين حوله مفهوم الحرية المتمثل في شعار "**مصر للمصريين**" كما نرى امتناعه عن أي السلطة أو مطمع سوى تحقيق سبل الحرية للمجتمع فقاوم بكل طاقاته المماليك حكام البلاد وخرج يقود الجماهير في ثورة لخلع خورشد باشا ١٨٠٥م وتنصيب محمد علي واليًا على مصر بعد أن قدمه السيد عمر مكرم الذي لو أراد لكن حاكمًا فعليًّا لمصر، إذ اعتبرته القوى الشعبية والثورية والمجتمع نموذجًا حقيقيًّا للقائد والزعيم وكانت فرصة سانحة له، إلا أنه رفض أن ينتهز

أي فرصة وأن يطمع في الحصول على أي منصب وكذلك رافضًا لأي انتماء سلطوي فهو غير منتمٍ لأي فصيل حيث رفض أن يكون في معية محمد علي بل ظل يعارضه حتى نحاه محمد على جانبًا ليتخلص من أي معارضة له.

والمثقف الثوري عقل ثائر على ذاته قبل أن يكون ثائرًا على غيره فعندما قامت الثورة، مع تحفظنا على المسمى، العرابية ١٨٨٢م لم يكن الإمام محمد عبده موافقًا على ما يحدث إذ كان قانعًا بالحصول على الدستور في ظرف خمس سنوات، لم يوافق على عزل رياض باشا[١]، وكان معارضًا لشخص زعيمها أحمد عرابي الذي يختلف معه في البرنامج العملي[٢] كما كان يؤيد فكرة الاستقلال عن رقابة الدولتين (الفرنسية والإنجليزية) التي تبناها الخديو – قبل أن تتكشف له خديعته- بل نصح عرابي ولفيفًا من الزعماء الوطنين بالاعتدال عن رأيه خوفًا من الاحتلال الأجنبي الذي كان رابضًا على الشواطئ المصرية، وكان بعيد النظر سديد الرأي[٣] إذ أورد العقاد حديث المازني الذي وصف به هذه الحالة الخلافية التي كانت بين الإمام والعرابيين لدرجة أنه هُدّد بالقتل - طبقًا لرواية المازني- لكن عندما وقع الأمر وتأزمت المواقف واستعان الخديو توفيق بالمحتل؛ انضم الإمام محمد عبده إلى القوى الثورية لتوحيد الصفوف[٤] – على حد تعبير العقاد- لأن الواقعة وقعت وكان ما خاف أن يكون فلم يسعه إلا أن يكون مع قومه لو كانوا مخطئين[٥] وتم اتهامه فيما بعد بتهمة الخيانة ونفيه خارج مصر، ويكشف لنا موقف الإمام -في كونه عارضًا ثم أيد الثورة- نموذج حقيقي للعقل الثائر وفق المصلحة العامة فقبل حدوث الثورة العرابية كان يفكر في مفهوم الإصلاح والتربية وكان سبيل ذلك لا يتأتى بالاحتجاج والمظاهرات التي ربما أورثت البلاد احتلالاً وسمة أن البلاد لا يسمح فيها بإجراء الثورة، حيث إن الثورة (تعريف يؤسس لفكرة الوعي والتحرك للهدم ثم البناء) وهَو لن يحدث في تلك الفترة إذا ما تمت، فربما يقوم بالثورة ولكن لا يعلم إلى أي مدى تأخذنا، فهناك دائمًا مع الثورة ثورة أخرى مضادة) ويحدد العقاد أن الإمام كان يؤيد الثورة في أمرين رئيسيين هما تنبيه الرأي العام وجمع كلمته لرفع المظالم

---

(١) محمد عبده- الأعمال الكاملة – تحقيق د. محمد عمارة – مجلد الكتابات السياسية- القاهرة – دار الشروق- ٢٠٠٨- ص٦١٠

(٢) عباس محمود العقاد- عبقرية الإصلاح والتربية – أعلام العرب العدد الأول – القاهرة :المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر- مطبعة مصر- العدد الأول-١٩٦٤- ص١٤٦

(٣) المرجع السابق-ص١٤٧

(٤) المرجع السابق-ص١٤٦

(٥) المرجع السابق –ص١٤٦

وإصلاح نظم الحكم وإسناد المناصب الكبرى الحكومية إلى الوطنيين، وثانيها إنهاض الأمة على أساس التربية والتعليم وإعدادها للحكم النيابي المستقل برغبتها الصادقة[١].

يعلو حس المثقف الثوري بالحرية المسئولة التي لا تتأتى إلا بالعمل والجهد ومحاربة الاستبداد وهو دور حقيقي للمثقف الثوري، فإذا كان القائد السياسي زعيمًا للثورة فإن المثقف هو الزعيم الفكري الذي يراعي الإطار العقلي في تنفيذ مطالب الثورة ويحميها من خلال الإصرار على تنفيذ أهدافها حتى وإن تم استبعاده من المشهد الثوري لمطامع البعض وحقد الآخرين فهو لا يعبأ بأحد لأنه لا يبغي سوى الوطن، وذلك نراه في موقف، أستاذ الجيل أحمد لطفي السيد في ثورة ١٩١٩م منذ أن تكوّن الوفد المصري الذي كان ينتمي أكثره إلى حزب الأمة الذي كان على رأسه لطفي السيد في ١٩١٨م وعلى أثر ذلك قامت ثورة ١٩١٩ وكان له دور كبير في كونه محرر بيانات الوفد وأحد الأعضاء السبعة الذين كونوا الوفد الذي ظل فيه حتى دب الخلاف بين أعضائه فآثر الرجوع وعدم الدخول في أي خلافات أو تنازع على السلطة ولم ينته دوره برجوعه، فقد مارس الثورة الموازية وهي الدعوة إلى الحرية وكان الحراك السياسي والثوري كله ينادي بشعاره "مصر للمصريين" ذو الدلالة الاستقلالية للدولة ومحاولة إيجاد حرية الفرد وما لبث أن حول مبادئ وأهداف الثورة إلى حقائق علمية تم إنجازها على أرض الواقع، فنرى الجامعة الوطنية في مقابل الجامعة الإسلامية وصار لها مديرًا، وثانيها حكم الشعب لذاته في دعوته إلى الديمقراطية الحقيقية.

لقد آن الأوان للكشف عن تلك النماذج الثورية التي يجب أن تكون في وقت الثورة، فدور المثقف لا يقل عن دور السياسيين والعسكر في الثورات، فهو رمانة الميزان والمحافظ على أهداف الثورة وأفكارها.

لا يهمنا هنا في هذا الجزء سوى إيضاح هذا الدور والكشف عنه وتقديم المواقف الدالة على ذلك، واستقطعنا هذه المواقف من حياة أشخاص كانوا قادرين على تحقيق الثورة.

---

[١] المرجع السابق-ص١٤٨

أوجاع المثقف بين الطمع والإيمان

يطالبنا مصطلح "المثقف" دائمًا بالتفسير والتوضيح وللفيلسوف غرامشي آراء مهمة في تفسير "المثقف" وربطه بدوره كناقد يسهم في تعبئة المجموعة الاجتماعية الصاعدة وبلورة مطامحها وأهدافها[1] وهو يلصق صفة المثقف، الذي يتميز بالفعل وقدرته القيادية والتكنيكية لا في مجال نشاطه ومبادرته المحدودة بل في ميادين آخرى وقادر على تنظيم جماهير الناس وعلى خلق الثقة[2]، ويذكر الجابري أنه يتحدد وضعه بالدور الذي يقوم به في المجتمع كمشرّع ومعترض ومبشّر بمشروع أو على الأقل كصاحب رأي وقضية وعدّد شرطين لإطلاق لفظ مثقف على حد قول بول باران وهو الرغبة في الكشف عن الحقيقة والشجاعة[3] بأن يكون على استعداد دائم للمواجهة.

والسيد النقيب عمر مكرم يمثل حالة خاصة من حالات المثقف الثوري لا لأنه زعيم الثورة، وقائد المؤسسة الوطنية مع بدايات القرن التاسع عشر في مصر، ولا لأنه مثقف مستنير تعلم في الأزهر ونشأ على الخطابة والتأثير، وإنما ما جعله مختلفًا حقًّا عن كونه مثقفًا ثوريًّا أنه ذلك المثقف الذي ترك القلم والمؤلفات التي تسكن الأرفف والمكتبات وراح يحوي داخله صرخات حقه

---

(1) د محمد عابد الجابري-المثقفون في الحضارة العربية—مرجع سبق ذكره -ص١٩ وما بعدها

(2) أنطونيو جرامشي – كراسات السجن – ترجمة/ عادل غنيم – القاهرة: دار المستقبل العربي -ط١- ١٩٩٤

(3) د محمد عابد الجابري – مرجع سبق ذكرهص ١٩.

دوى صوتها حتى بلغ مسامع البلاد إلى يومنا، أن دور عمر مكرم ليواكب ذلك المثقف الذي يسعى إلى تحقيق الأهداف في إطار من العمل والتنظيم والتشكيل الفعَّال داخل مجتمعه فهو جزء من المجتمع والمجتمع جزء منه ذلك الرجل الأزهري الذي نال قسطًا كبيرًا من التعليم في الأزهر وصار أحد علمائه إلا أنه لم يعبأ يومًا بأن يكون شيخًا له أتباعه بل إن طبعه كان ميّالاً إلى الانصراف للحياة العامة، لم يتفرغ لتأليف ولا لتصنيف، كما كان يفعل زملاؤه، إذ كان استعداده العقلي والنفسي يميل به نحو السياسة والاهتمام بأمور المجتمع المصري؛ ولذا صار لقبه السيد وليس الشيخ[١].

هو داعي للثورة وناشر لأفكارها لا بمقالٍ يكتب أو بكتابٍ يهمل وإنما بصوتٍ جهوري وخطبٍ رنانه فحين لجأ على تجميع الشعب ضد المحتل الفرنسي رفع العلم وصار يقود الناس في ثورة القاهرة الأولى بعد أن تخاذل الحكام/المماليك آنذاك في محاوله منه لإجهاض الاحتلال والتخلص من أعباء المحتل فظهرت المقاومة الشعبية في أوج صورها في ٢٠أكتوبر١٧٩٨ ولعب دورًا مع مشايخ البلاد في نشر الدعاية لحرب المحتل[٢] ومن هنا بدأت تتشكل لدى المصريين بوادر الوعي الوطني ومبدأ مصر للمصريين وشكلت المؤسسة الوطنية التي تحمل في طيات تكوينها إمكانية استدامة الكفاح وطلب للحرية ولآخر مدى[٣] كما كان له دور في ثورة القاهرة الثانية ٢٠مارس١٨٠٠ إذ تولى زعامة الثورة ومجلسها فكان له قوة في توجيه الشعب وسخطه وبدأت الثورة تنتقم من الخونة فعندما وصلت لقيادة الثورة أنباء أن المحافظ "مصطفى أغا" يتعاون مع الفرنسيين ويأويهم في بيته تم القبض عليه والحكم عليه بالإعدام[٤]، دون النظر إلى منصب أو مكانة.

لا ينكر أحد دور عمر مكرم في الثورتين ضد المحتل الفرنسي حتى بعد منفاه ظل ثائرًا فدعم بعودته صلابة مقاومة الشعب المصري وانتعشت

---

[١] محمد فريد أبو حديد – زعيم مصر الأول عمر مكرم –القاهرة: سلسلة كتاب دار الهلال- العدد ٥٥٧- طبعة خاصة -١٩٩٧

[٢] د أحمد زكريا الشلق – الحداثة والإمبرالية الغزو الفرنسي وإشكالية نهضة مصر – القاهرة :طبعة خاصة مكتبة الأسرة- ٢٠٠٨

[٣] محمد عبد الفتاح أبو الفضل – تأملات في ثورات مصر –القاهرة - الهيئة العامة للكتاب– ط١-١٩٩٢

[٤] أحمد زكريا الشلق – مرجع سبق ذكره

المؤسسة الوطنية المصرية وصار للشعب حق الشكوى وتولد حق الرقابة الشعبية على السلطات المختلفة في البلاد[١] غير أن دوره الثوري الواعي الذي يهمنا أكثر من سابقيه هو موقفه الحاسم الثورى ضد حكم المماليك ١٨٠٤ وضد الوالي التركي المتمثل في خورشد باشا ١٨٠٥، وكان عمر مكرم منظورًا إليه من الشعب كرئيس تستجاب دعوته وتطاع كلمته وملجأ يأوى إليه المظلوم فيرفع عنه شر المظالم ويقيّم طغيان الحكام[٢].

بدأ الشعب بقياداته ينظر إلى حال البلاد وحال حاكمها الوالي التركي خورشد باشا وما آل إليه حال البلاد والعباد من مطاردات وتدابير الوالي لتثبيت مكانه ومحاولة القضاء على الأمراء وهذا تسبب في إجهاد الشعب من الناحية المالية بسبب فرض الضرائب الثقيلة[٣] وكذا من الناحية اجتماعية فلم يعد تشعر البلاد بالأمن والهدوء، خرج عمر مكرم ثائرًا يقود الجماهير ويرشد خطاهم وتزعم العلماء والمثقفين في ذلك الوقت وذهب بهم إلى بيت القاضي لأخذ المشورة في تنصيب محمد علي الضابط المقدوني واليًا على مصر وخلع الوالي التركي خورشد باشا ووافق الجميع وذهبوا إلى دار محمد علي وألبسوه القفطان وقام عمر مكرم والشيخ الشرقاوي مقام الشعب في تشريفه وخلع حكم البلاد عليه، ويمتاز هذا الانقلاب بأنه لم يكن متصورًا على مجرد انتخاب وكلاء الشعب لوي الأمر بل كان مقرونًا باشتراطهم أن يرجع إليهم في شئون الدولة فوضعوا بذلك قاعدة الحكم الدستوري في البلاد، وفي ذلك يقول الجبرتي عن ولاية محمد علي "تم الأمر بعد المعاهدة والمعاقدة على سيره بالعدل وإقامة الأحكام والشرائع والإقلاع عن المظالم وألا يفعل أمرًا إلا بمشورته ومشورة العلماء وأنه متى خالف الشروط عزلوه"[٤] وبذلك سلّمت المؤسسة الوطنية المصرية السيادة إلى الشعب المصري بعد أن أدت دورها الثوري بتلك الشروط

---

[١] محمد عبد الفتاح أبو الفضل – مرجع سبق ذكره

[٢] عبد الرحمن الرافعي – تاريخ الحركة الوطنية وتطورات نظام الحكم في مصر –ج٢ – القاهرة : دار المعارف- - ط٥- ١٩٨٧

[٣] محمد فريد أبو حديد – مرجع سبق ذكره

[٤] عبد الرحمن الرافعي – مرجع سبق ذكره

وربما كان هذا أول دستور مصري شعبي[١] وقبل محمد علي ليكون حاكمًا على مصر بإرادة المصريين أنفسهم بعد أن رجحه السيد عمر مكرم، الذي لم يكن له مطمع في أن يصير حاكمًا ببلاد على الرغم من مكانته العظيمة التي جعلته زعيم الأمة آنذاك، غير أنه ذلك النموذج الحقيقي للمثقف الثوري الذي يضع نصب عينه مصلحة البلاد دون مطمع في جاه أو سلطة فهو أول من دعا إلى الاجتماع في دار الحكمة الكبرى لإعلان خلع خورشد باشا واختيار محمد على باشا بدله، وهو أول من دعا إلى محاصرة القلعة بعد أن أبى خورشد النزول منها، وأول الثابتين في إيمانهم بعدالة قضية الشعب[٢]، وأثار ذلك الموقف خيال المؤرخين وجاءت تفسيرات لهذا الموقف إلا أنها لم تكن مقنعة[٣] فعمر مكرم أقوى شخصية مصرية ظهرت على المسرح السياسي في مطلع القرن التاسع عشر، ومع ذلك لم يفكر في تنصيب نفسه حاكما على مصر[٤]، وهنا تندرج بعض التساؤلات التي تساعد على فهم الموقف: هل دور المثقف الثوري أن يصبح حاكمًا؟ هل دور زعيم الثورة أن يكون حاكمًا، هل من حق الثائر أن يقود زمام الأمور حتى وإن كان ذلك لا يناسب شخصه أو قدراته أو حتى سنه وهذا ما نراه ينطبق على شخص عمر مكرم فقد كان لسنه الكبير الذي ربما لا يستطيع أن يقوم بإدارة شئون البلاد، بل أيضا الدور الذي يقوم به وإن خلط الأوراق والأدوار والطمع في الحصول على العديد من المناصب لشيءٍ يشين صاحبه وينقص منه. ويؤكد حسين مؤنس أن عمر مكرم كان يسعى للإنقاذ ولا يريد أن يكون ملكًا أو أميرًا فليس من خلق العلماء، فعليهم أن يولوا على الناس أصلحهم[٥] ربما كانت هذه هي الأفكار وغيرها التي دارت في خلد عمر مكرم زعيم الشعب؛ لذا أقبل عمر مكرم ومعه الشعب إلى الضابط المقدوني المجهول الذي استطاع أن يخدع الشعب وزعيمهم بحلمه وحديثه وشخصيته حتى استولى

---

[١] محمد عبد الفتاح أبو الفضل- مرجع سبق ذكره

[٢] عبد الرحمن الرافعي – مرجع سبق ذكره

[٣] المرجع السابق

[٤] د جمال بدوي – مصر من نافذة التاريخ – القاهرة: مكتبة الأسرة – ١٩٩٥ - ص٥١

[١] د.عبد العزيز محمد الشناوي – عمر مكرم بطل المقاومة الشعبية—القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر- مطبعة مصر-أعلام العرب-١٩٦٧-ص١٤٤

على حكم مصر بإرادة المصريين[١] وهذا الموقف يوضح لنا أنه ليس معنى أن إرادة الشعب الجاهل/البسيط تكون كافية للاختيار وتبرأ المختار/الحاكم من آثام الخديعة فلا يرضى الحاكم الوطني/الصادق أن يخدع الشعب بأحلام لا يستطيع تحقيقها أمام أطماعه ونزواته، إن الحرية التي أرادها الشعب المصري وربما مارسها لأول مرة جاءت بحاكم قضى على تلك الحرية بل نفي ذلك الزعيم الوطني الذي نصبه حاكمًا. إذ كان للوالي التركي خورشد محاولات لرد غضب الشعب فنزل من القلعة ولم يكن يتصور أن ينتصر شعب مصر وتنفذ إرادته وكأن الباشا التركي وهو يمر في شوارع القاهرة قبيل الظهر وينظر إلى الجموع المحتشدة لرؤيته، يتحرق غيظًا من نظرتهم الصامتة، ويتأمل كيف استطاع ذلك الشعب في جلابيبه المتواضعة ومظهره السلمي أن ينتصر على جنوده ويرغمه على التخلي عن حكم مصر فقد علمه شعب مصر أن للشعوب قوة لا تقاوم إذا اتجهت إرادتها نحو مقصد أو اندفعت بعواطفها نحو مثل أعلى[٢]. وتبدو لنا رؤية السيد النقيب عمر مكرم الذي كان أكثر الزعماء شجاعة وإقدامًا، وأقواهم إخلاصًا وإيمانًا، أكثرهم عملاً، وأبعدهم نظرًا، كان يتقدم الصفوف، ويشدد العزائم، ويدعو إلى مواصلة الجهاد، ويتلافى أسباب الخلاف والانقسام، تتجلى شخصيته في كلماته ومواقفه وأعماله، التقى يومًا بعمر بك الألباني أحد مستشاري خورشد باشا، فوقع بينهما جدل طويل في صدد القرارات: (كيف تعزلون من ولاه السلطان عليكم وقد قال الله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم؟)، فأجابه عمر مكرم على الفور: "أولو الأمر هم العلماء وحملة الشريعة والسلطان العادل، وهذا رجل ظالم وقد جرت العادة من قديم الزمان أن أهل البلد يعزلون الولاة، وهذا شيء مألوف من زمان حتى الخليفة والسلطان إذا سار في الناس بالجور فإنهم يعزلونه ويخلعونه" فقال عمر بك "كيف تحصروننا وتمنعون عنا الماء والأكل وتقاتلوننا؟ أنحن كفرة حتى تفعلوا معنا ذلك؟" فقال عمر مكرم: "أفتى العلماء والقاضي بجواز قتالكم

---

(١) محمد فريد أبو حديد- مرجع سبق ذكره

(٢) المرجع السابق

ومحاربتكم لأنكم عصاة"[1]. فهو يصر في ذلك الوقت المبكر على أن يؤسس بلا نزاع طليعة الأحرار المسلمين في القرن التاسع عشر وأول بشائر البعث الجديد في الشرق العربي الحديث[2]

كان للسلطان في تركيا رأي يخالف الشعب المصري في تولي محمد علي حكم البلاد فقرر أن يحاربه ولم ينتظر عمر مكرم ذلك بل بدأ عمر مكرم في تحريض الشعب المصري في الحفاظ على حلمه في الاستقلال وحرية اختياره فاجتمع الزعماء في دار عمر مكرم وأجمعوا أمرهم على كتابة خطاب للسلطان يبينون فيه أنهم لا يرضون بالحاكم الذي اختاروه بديلاً[3] واستقر الأمر بعد ذلك لمحمد على بفضل عمر مكرم وأعوانه لكن ما قدمه محمد على لعمر مكرم والحركة التحريرية في البلاد كان جزءًا من واقع يعيشه مجتمعنا إلى اليوم وهو تمكين الجهلة والأفاقين مقاليد الحكم حتى إذا ما سيطر قبضته قضى على أحلام المصريين وآمالهم في حريتهم، فبعد أن وقف الزعيم عمر مكرم بجانب الوالي محمد على باشا واستقر حكمه على البلاد، جاءت الحملة الإنجليزية على مصر وذهب السيد عمر يسأله أن يشرك الشعب في الدفاع عن البلاد إلا أنه رفض ذلك ولم يسمح للشعب بالاشتراك في تسيير سياسة البلاد، ولا في تدبير الدفاع عنها[4] فليس على رعية البلد خروج، وإنما عليهم المساعدة بالمال لعلائف العسكر[5] وكان هذه صدمة للسيد عمر مكرم الذي راح يهاجم محمد علي بعد ذلك أشد هجوم، ونقد سياسته ومسلكه في حكم المصريين[6] ومن هنا حدثت الفجوة والقطيعة بين السيد عمر مكرم ومحمد علي فقد كان الأخير ينوي دائمًا التخلص من الزعامة الشعبية وعلى رأسها السيد النقيب وساعده في ذلك حقد بعض المشايخ وكان أكبر القائمين بهذا المسعى هم الشيخ السادات والشرقاوي

---

[1] عبد الرحمن الرافعي –تاريخ الحركة الوطنية- مرجع سبق ذكره

[2] د.عبد العزيز محمد الشناوي – عمر مكرم بطل المقاومة الشعبية –مرجع سبق ذكره- ص١١٩

[3] المرجع السابق

[4] محمد فريد أبو حديد- مرجع سبق ذكره

[5] د محمد فؤاد شكري- مصر في مطلع القرن التاسع عشر- ج٣- القاهرة: هيئة قصور الثقافة- طبعة خاصة- ٢٠١٠

[6] محمد فريد أبو حديد- مرجع سبق ذكره

والمهدي والدواخلي[١] وهم من كبار المشايخ والعلماء في الأزهر، وكان عمر مكرم قد جهر بالعداء للوالي محمد على ووقف أمامه من أجل إرجاع الحرية للشعب وعدم فرض الضرائب، فحين اختار عمر مكرم محمد علي كان مقرونا ذلك بشروط أساسية هي التزام العدل وعدم إنشاء أية ضريبة، بدون موافقة مسبقة من الزعماء وعلى سنها والرجوع إليهم في شئون الحكم وهي مبادئ دستورية أسس بها عمر مكرم مكانا لهذا الشعب في الحكم نفسه[٢] ولم يدخل في حسابه أن خصومه وحاسديه والناقمين عليه من المشايخ سوف يكونون أول المنقلبين عليه إذا أظهر الباشا غضبه عليه[٣] وحاول في بادئ الأمر شراء عمرمكرم بالمال والتقرب منه إلا أنه رفض ذلك وأصر على حق الشعب فقرر محمد على خلع السيد عمر مكرم عن نقابة الأشراف وأمر بنفيه خارج القاهرة[٤]؛ وبهذا تم محاربة زعيم الأمة ومثقفها الثوري الذي لم يبغ شيئا من حماسته ووطنيته سوى النفي والعزل، إنه ذلك النموذج الذي ما زلنا نبحث عنه في أيامنا الحالكة التي أصابها الجوع الفكري والانتماء الوطني وصار مشايخها ومثقفوها وسياسيوها متناحرين تائهين في غياهب الطمع والمصلحة الفردية.

---

(١) المرجع السابق

(٢) د. عبد العزيز محمد الشناوي – مرجع سبق ذكره- ص١٤٠

(٣) د محمد فؤاد شكري- مرجع سبق ذكره

(٤) محمد فريد أبو حديد – مرجع سبق ذكره

علاقة المثقف بالثورة

الإمام محمد عبده والثورة العرابية

للمثقف دور مهم في تاريخ الثورات، فهو رمانة الميزان، وحجر الزاوية في تلك الفترات الحالكة التي تمر بالبلاد، فبه يتم تنسيق وترتيب وتدبير شئون الثورة حيث يحتاجه الثائرون لتقويم أفكارهم وتقديمها في شكل إصلاحي، وربما يختلف المثقف مع الثائرين في هيكلة الثورة فدائمًا ما يسعى إلى الإصلاح السلمي، ويميل إلى تحقيق هذا وتشكيل عقل ثائر على ذاته قبل أن يكون ثائرًا على وضع سياسي، ومن أهم الأمثلة على ذلك هو موقف الإمام محمد عبده من الثورة العرابية.

وقعت مصر فعليًا في حبال الاستعمار نتيجة لإنشاء نظام الرقابة المالية من قبل وزيرين إحداهما فرنسي والآخر إنجليزي منذ عام ١٨٧٦م[١]، وكان الشعب المصري ونخبته يأبون هذا التدخل، حيث ظهر ما سمى بالامتيازات الأجنبية التي أدت إلى العدوان على السيادة المصرية[٢] وزاد غضبهم وثورتهم عليه عندما نشبت الحرب بين تركيا وروسيا في سنة ١٨٧٧م فأيقظتهم، حيث اشتركت فيها القوات المصرية وأحست بقرب انتهاء الدولة العثمانية، وكان للسيد جمال الدين الأفغاني محاضرات عديدة في الأفكار الثورية والإصلاحية

---

(١) محمد صبري السوربوني- نشأة الروح القومية المصرية- ترجمة/ناجي رمضان عطية-القاهرة : مكتبة الأسرة-٢٠٠٩-ص٢٥٣ .

(٢) د.أحمد زكريا الشلق-تطور مصر الحديثة فصول من التاريخ-القاهرة: الهيئة العامة للكتاب- ط١-٢٠١١-ص١٦١

في ذلك الوقت، حيث استطاع في وقت قصير أن يجتذب خلاصة المثقفين المصريين، وتجاوب معه جيل جديد متفتح الأفكار يؤمن بالثورة الوطنية[1]، وكان أنبغ تلاميذه ورفاقه في هذا الكفاح هو الإمام محمد عبده الذي كان أحد أقطاب الحركة الثقافية والسياسية في ذلك الوقت، وضمن المؤسسين الحقيقيين للحزب الوطني المصري[2] الذي بدأ كجمعية سرية ثم ما لبث أن أصبح حزبًا وصار الجناح المدني للثورة، وكان من أبرز أعضائه محمد شريف وسلطان باشا، وكانت تنطق باسمها صحيفتا "مصر" و" التجارة" ونشر برنامجه بواسطة أحد الشخصيات الإنجليزية التي ارتبطت بصداقة مع الزعماء الوطنيين المصريين "ولفرد بلنت" الذي نشر البرنامج في جريدة التايمز البريطانية في يناير ١٨٨٢، واستقى ذلك من برنامج من أحاديث أحمد عرابي والبارودي والإمام محمد عبده[3]، وشارك الإمام في وضع بيان الحزب الوطني وهو برنامج الثورة، ويرجح السيد يوسف أن مشاركة الإمام في كتابة البيان كانت فعَّالة، حيث إن المادة الخامسة من ذلك البرنامج تعبر عن فكر الإمام وهي نفي وجود سلطة دينية في الإسلام [4] وأن الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني[5] عن كل مؤسسات الحكم في المجتمع الإسلامي والقول بمدنية السلطة في جيمع مؤسسات المجتمع، فالجميع إخوان وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية.

نشأ من هنا رأي عام مصري يقظ، وذكر اللورد ملنر في كتابه عن علاقة إنجلترا بمصر أن الحركة الوطنية من الطبيعي أن تتجه بالتفاتها واهتمامها إلى المساوئ الشنيعة التي نجمت عن امتيازات الأجانب في الديار المصرية[6]، وتحت الضغط الوطني والشعبي قرر إسماعيل ووزارته المتمثلة في شريف باشا منح مجلس النواب اختصاصات برلمانية، وزيادة عدد أفراد الجيش المصري إلى ٦٠ ألف جندي، ومن هنا بدأ الحس الوطني والمعارضة القومية تنتصر على الوزارتين الأوربيتين، وحاول المحتل أن يتصدى إلى هذا، فحاول

---

(1) أحمد عبد الرحيم مصطفى- مصر والمسألة المصرية-القاهرة:الهيئة العامة لقصور الثقافة-ط٢-٢٠٠٨ - ص٨٥

(2) المرجع السابق

(3) تطور مصر الحديثة- مرجع سبق ذكره- ص١٦٢

(4) السيد يوسف – الإمام محمد عبده- القاهرة : مكتبة الأسرة-٢٠٠٧ - ص٦٣

(5) الإمام محمد عبده-الأعمال الكاملة- مجلد الكتابات السياسية- مرجع سبق ذكره-ص٣٩٩

(6) عباس محمود العقاد- ١١يوليه وضرب الاسكندرية- القاهرة : الهيئة العامة لقصور الثقافة-ذاكرة الكتابة-ط٢-٢٠٠٩

عزل الخديو إسماعيل ليتولى بعده الخديو توفيق الذي أصبح فيما بعد أداة المحتل يتحكم في شئون البلاد كيفما شاء، بل دفعوا الخديو توفيق أن يتجاهل وجود مجلس النواب[١] فأصبح همه الأكبر هو أن يتقى غضب إنجلترا وفرنسا فأعاد منصب الوزيرين الأجنبيين باسم مفتشين وبمرتب أكبر من مرتب رئيس الوزراء، وتكون لهما المراجعة والإشراف التام على خزانة الدولة، وأقال شريف باشا ليعين مكانه رياض باشا رئيسًا للوزراء، وهو معروف بحزمه وصرامته في التعامل مع الحزب العسكري والمتطرفين عن أمن وسيادة البلد[٢] حيث اتصف رياض باشا بالنزاهة والجد والاستقامة، كما كان إداريًّا ممتازًا ولكنه كان شديد العناد متعصبًا لوجهات نظره، حاد المزاج، واتصفت أفكاره السياسية بالمحافظة وهي محدودة الكم أقرب إلى أفكار العصور الوسطى[٣] كل هذا وغيره أدى إلى أن مصر صارت معادية لإنجلترا بل الخديو وأعوانه.

كان للمثقفين الصفوة رأى فيما يحدث حيث اجتمع التيار الفكري العقلاني الذي يمثله الإمام محمد عبده مع التيار الثوري الذي مثله أحمد عرابي والنديم وغيرهما، كلهم مجتمعون في عباءة السيد الأفغاني، وصار السؤال الذي يطرح نفسه كيف كان موقف الإمام محمد عبده كنموذج حقيقي للمثقفين في ذلك العصر الثوري، وما بعده خاصة وأنه سعى دائمًا إلى صيغة توفيقية[٤] بين التراث الثبات، والثورة العقل إن الكشف عن تلك الازدواجية سوف يئول بنا للإجابة عن السؤال حيث إن الإمام محمد عبده كان هدفه في جميع أعماله وكتاباته، سد الثغرة القائمة في المجتمع الإسلامي بغية تقوية جذوره الخلقية، ولبلوغ هذا الهدف رأى ضرورة[٥] التغيير مع ربط هذا التغيير بمبادئ الإسلام/الثبات وهو وهو يحاول الجمع بين تلك التيارين الثورة والثبات، وهذا ما أسماه جمال بدوي بالمعادلة التوفيقية.

---

[١] السوربوني- نشأة الروح القومية المصرية- مرجع سبق ذكره
[٢] العقاد-١١يوليو وضرب الاسكندرية- مرجع سبق ذكره
[٣] مصر والمسألة المصرية- مرجع سبق ذكره
[٤] د.جمال بدوي- في محراب الفكر- القاهرة: الهيئة العامة للكتاب- ط١ - ١٩٩٨- ص٣٤
[٥] المرجع السابق

يمكن لنا أن نقسم الثورة العرابية إلى مرحلتين: البداية والتي ظهر فيها الاتجاه الإصلاحي للإمام محمد عبده، حيث كان يمثل الجناح المعتدل في صفوف الثورة[1]، وكان موقفه مرتبطًا بأسباب تجعله يرفض أو ينتقد فكرة الثورة لما ستجنيه البلاد آنذاك، "فالأمة لو كانت مستعدة لمشاركة الحكومة في إدارة شئونها لما كان لطلب ذلك بالقوة العسكرية معنى فما يطالب به رؤساء العسكرية الآن غير مشروع لأنه ليس تصويرًا لاستعداد الأمة ومطلبها، ويخشى هذا الشغب على البلاد احتلالًا أجنبيًا يسجل على مسببه اللعنة إلى يوم القيامة"[2] وعدد هذه الأسباب السيد يوسف في مبحثه حيث بين أن الإمام محمد عبده لم يقتنع منذ تفاقم الأمر بالمثالية القومية والثورية في حركة عرابي، فهو يرى أن الحل في التربية والتعليم الذي يكوِّن رجالاً يقومون بأعمال الحكومة على بصيرة مؤيدة بالعزيمة وليس من الحكمة أن تعطي الرعية ما لم تستعد له، فهو يميل إلى تقديم التعليم والتربية على العمل السياسي كيما ينشأ في البلد ما يسمى بالرأي العمومي فما يراه الإمام أساسًا هو التعليم، ويرفض كذلك مبدأ الجمهورية "الذي نادى به الثوار في ذلك الوقت وعلى رأسهم البارودي باشا فثقافة الإمام الإصلاحية ترى أنه لا يمكن للجهل أن يمكِّن البلاد من الرقي إلى النظام الجمهوري حيث إن أكثر الشعب يجهل العمل السياسي ولا يستطيع أن يصل إلى معنى الحرية وتطبيقها حيث إن الوعي المصري آنذاك لم يكن على قدر تحمل كل هذه التغيرات.

مال إلى أفكار رياض باشا رئيس الوزراء وكان هذا واضحًا في خطبته التي ألقاها على مسمع من قادة الثورة منتقد فعلهم موضحًا أن هذا يأتي من الطبقة الوسطى والدنيا إذا فشا فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة، وصار لهم رأي عام، إنه لم يعهد في أمة من أمم الأرض أن الخواص والأغنياء ورجال الحكومة يطلبون مساواة أنفسهم بسائر الناس وإزالة امتيازاتهم واستئثارهم

---

(1) السيد يوسف –الإمام محمد عبده-مرجع سبق ذكره-ص٥٥

(2) الإمام محمد عبده- الأعمال الكاملة -مرجع سبق ذكره –ص٣٤١

بالجاه والوظائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم في ذلك وأنهم يسيرون إلي حيث لا تدرون أو يعملون ما لا يعلمون.

كان الإمام يؤمن بالتدرج في التغيير الذي يأتي بالعلم والتربية والمعرفة الأولية بشئون الحياة، وربما الإمام يقصد هنا ما حاول إفهامه للسيد الأفغاني فيما بعد من أن الإصلاح يأتي من أسفل إلى أعلى وليس العكس وهذا هو الفكر الإصلاحي في تاريخ البشرية أما عكس ذلك من أعلى إلى أسفل والذي كان مبدأ السيد الأفغاني وهو إصلاح الراعي وتقويمه حتى يصلح الشعب وشئونه ما يتفق مع الانقلاب على الأوضاع والانتفاضات الشعبية والثورات كما في ثورة عرابي وجيشه.

فليس الإمام ضد الحرية أو الديمقراطية المنشودة في جمهورية حقيقية بل إنها عنده تأتي كنتيجة خارجه من العمل الإصلاحي للبلاد، فالإمام ينشد الحرية التي تبني على العلم فتعطي للمرء التصرف في شأن حياته إلى حد أن لا يضر بالهيئة المجتمعية، ولا يمس شأن سواه، فهي تقتضي العلم بالمصلحة العمومية والحدود الشخصية وهو الأدب السياسي فإذا ما رأى المرء حدود إخوانه أقام لنفسه حدًا لا يتعداه وخطًا لا يتخطاه بخلاف ما إذا جهل ذلك فإنه لا يأمن أن يظهر بما يخالف تلك المصلحة ويفسد هذه الحدود فتكون حريته ضررًا بأوطانه ووبالاً على إخوانه هذا هو ما يطلبه الإمام من الحرية[1] فهو يعمل على إيجاد منطق عملي للحرية فليس أدب السياسة يؤخذ بالسليقة أو البداهة وإنما بالمران والتحصيل والإجتهاد[2]، وهذا ما لم يكن موجودًا في شعب مصر آنذاك، ولم يكن الثوار يؤمنون به، بل كانوا متصورين عكس ذلك، فالإمام يبحث في أدب السياسة، وهم يبحثون في الانقلاب أيما كان الوضع بعد ذلك فالصورة لن تكتمل للثائر بقدر ما تكتمل للمصلح الذي يبني ثورته على فترات إصلاحية تمر

---

(1) المرجع السابق-ص ٣٦٤

(2) المرجع السابق-ص٣٦٤

بمراحل هي في باطنها ثورية، وهذا يتضح من مقالاته في تلك الفترة حول العلم وأثره في الإرادة والاختيار والشورى والاستبداد والقانون، وغير ذلك من المقالات التي حررها في الوقائع المصرية.

ويوضح لنا الإمام في مذكراته " أنه لم تكن الثورة من رأي، وكنت قانعًا بالحصول على الدستور في ظرف خمس سنوات، فلم أوافق على عزل رياض في سبتمبر سنة ١٨٨١م، وقبل مظاهرات عابدين بعشرة أيام، التقيت بعرابي في دار طلبة عصمت، وكان قد جاء مع عرابي لطيف بك سليم وكان هناك عدد كبير من الزائرين، فنصحت (عرابي) بالاعتدال وقلت له إني أرى أن بلادًا أجنبية ستحتل بلادنا، وأن لعنة الله ستقع على رأس من يكون السبب في ذلك"[١]، غير أن الجانب الوطني من الإمام أظهر ازدواجية موقفه حيث إنه لم يلبث حتى انضم إلى الثورة يساندها ويقدم لها النصائح خاصة بعد أن استعان الخديو بالمحتل في إنقاذ عرشه محاولاً بذلك تجنبها بعض الأخطاء القاتلة[٢]، وكان ذلك لحماية الدستور، فنراه وهو ينصح (عرابي) بالحظر من عمر لطفي محافظ الاسكندرية قبل حدوث المذبحة الشهيرة هناك، غير أن (عرابي) كان ساذجًا وعنيدًا، ولم يستطع من وجهة نظر الإمام أن يتمكن من ضبط الجيش، وكانت عند الضباط مطامع عديدة[٣].

يتضح موقف الإمام من الثورة، فهو وإن استنكر ما حدث فإنه بعد أن تفاقمت الأحداث وتطورت رأى أن يلتحم بقوى الشعب دون أن ينكر موقفه فهو شارك في الثورة كناصح لهم ومحذر حتى عندما فشلت الثورة لم يكن منه سوى أنه ظل يعلي من شأن الإصلاح وفكرته والتعليم والتربية كحجر أساس لبناء

---

[١] المرجع السابق - ص ٦١٠

[٢] السيد يوسف - مرجع سبق ذكره- ص٦١

[٣] الإمام محمد عبده- الأعمال الكاملة - مرجع سبق ذكره- ص ٦١٠

أمة، ورجع الجميع إلى قوله وآرائه حتى أصحاب الثورة، ومشعلو نارها استنكروا دور الثورة المسلحة ولم يقصدوا إلى ما حدث وأن الأمور جرت بما لم يكن في الحسبان[1]، وتم محاكمة الجميع ونفيهم إلى خارج القطر المصري، ومن بينهم الإمام محمد عبده لتنتهي مساعي الثورة العسكرية، وتبدأ مساعي الإصلاح التي نادى بها الإمام حتى في منفاه وبعد أن رجع مصر، إذ عانى كثيرًا من أجل تحقيق بغيته الإصلاحية التنويرية، فإذا كان أول مرة تابعًا للسيد الأفغاني مؤمنًا بما يقول، فإنه سرعان ما تغلبت عليه ملكة نقد الذات حتى استقر على ما آل إليه، وهو تحقيق النهضة يأتي من خلال الشعب وليس الحكومة، لقد استقر ومارس ذلك بكل ما أوتي من قوة حتى مات، ليخرج علينا بنموذج حقيقي للمثقف ساعة الثورة، وأثناء الاضطرابات التي تمر بالبلاد فهو لا يبتغي لنفسه جاهًا أو يسعى إلى نيل مكانة في فترة حالكة – وما أسهلها في ذلك الوقت- بل إنه يحاول أن يجد للإصلاح جانبًا، وأن يكرث حياته إلى ذلك، إنه المثقف الحق.

---

[1] صلاح عبد الصبور - قصة الضمير المصري - القاهرة: مكتبة الأسرة- ط1- ٢٠٠٨ - ص ٩١

هل المثقفون دائمًا مستنيرون؟

أحمد لطفي السيد في ميدان ثورة ١٩١٩

لم يكن دور المثقف في الثورات دورًا هامشيًا، وإنما كانت له رؤى تجعله في الصف الأول وأحد قادة تلك الثورة، وتجعل صوته دائمًا أعلى وأعم، غير أن حالة أحمد لطفي السيد في أحداث ثورة الشعب الحقيقية ١٩١٩ كانت تنم عن نموذج متطور من ذلك، فهو لم يكن فقط المثقف الذي يساعد الحركة الثورية بمقالٍ يكتب أو تحليل يذكر، وإنما أصبح ضلعًا أساسيًا في تكوين الوفد المصري حجر الزاوية في تفجير الثورة وليس ذلك بل إن دوره في أعقاب الثورة جعله – بحق- أستاذًا للجيل حتى اليوم.

إن اهتمام أحمد لطفي السيد السياسي كان اهتمامًا عمليًا، حيث إنه أنشأ حزب الأمة مع مجموعة من الأعيان، وأصدر خلال ذلك جريدته " الجريدة" التي تعد من أهم الجرائد الحزبية في مصر آنذاك، لما انفردت به من مبادئ ولما تميزت به عن باقي الجرائد الحزبية وغير الحزبية، إذ أنها بدأت من منطلق جماعي لا منطلق فردي[١] وكان ضمن برنامج الجريدة ستة مبادئ أساسية من أهمها "خلق رأي عام صحي في البلاد – التعامل مع الآخرين بروح الاعتدال – الجرأة في التعبير عن المبدأ"[٢] ولعل ذلك هو نقطة الانطلاق التي تكشف لنا عن شخصية المثقف المستنير داخل أستاذ الجيل. فالجريدة التي أسسها بيّن فيها

---

[١] د. يونان لبيب رزق- الحياة الحزبية في مصر- القاهرة: دار الكتب-ط٢ -٢٠٠٧

[٢] المرجع السابق

للقارئ أنها صحيفة مصرية، شعارها الاعتدال الصريح ومراميها إرشاد الأمة المصرية إلى أسباب الرقي الصحيح والحض على الأخذ بها وإخلاص النصح للحكومة والأمة بتبيين ما هو خير وأولى، تنقد أعمال الأفراد وأعمال الحكومة بحرية تامة أساسها حسن الظن من غير تعرض للموظفين وأفراد في أشخاصهم وأعمالهم التي لا مساس لهم بجسم الكل الذي لا ينقسم وهو الأمة" إنها المبادئ العامة التي يمكن أن تقوم عليها الجرائد والمجلات خاصة في تلك الفترات الحالكة.

وكانت الحقوق الأصيلة حقوق الكافة التي تربط المجتمع الإنساني وهي حق الحرية الشخصية بمعناها العام: حرية الفكر، الاعتقاد، حرية الكلام والكتابة، حرية التربية والتعليم في حدود ضرر الغير، فليس للشارع أن يضع قانونًا يسلب به أفرادًا أو طائفة أو كل الأمة حقهم في الحرية بمعناها العام، في غير حدود الضرر المعروف[١] كما تناول حرية القضاء واستقلاله وكذلك حرية الصحافة لأنها صانعة الرأي العام، فقبلها لم يكن هناك رأي عام وشبهها بالحكومة الحقيقية للبلاد المتمدنة، حكومة حرة قوية فسلطان الصحافة واقع على الضمائر كونها تسوق الناس إلى قوة الاعتقاد[٢] بل يصف الحرية في مقال له عام ١٩١٢م على أنها غذاء طبيعي كالخبز والماء، ولكنه أرفع درجة وأصبح اليوم أعز مطلبًا وأغلى ثمنًا، هو إرضاء العقول والقلوب، وعقولنا وقلوبنا لا ترضى إلا بالحرية[٣] بل يبشر بدعوته بأن الحكومة الديمقراطية (أي حكومة الشعب أو حكومة الأكثرية) ولكنها طريقة ما أكثر أضرارها أمة كأمتنا، ليست فيها مشيئة الشعب هي مرجع الأمور[٤] لقد حلم بالدستور قبل أن يفكر فيه أحد فما حكم الديمقراطية إلا راجعًا إلى دستور يضعه الشعب ولا يحلم أمة بحريتها إلا إذا كانت مرجعًا لأمورها، وغير ذلك من أفكاره الثورية التي نادى بها ولا يزال يرددها أصحاب الفكر الليبرالي الحر، فقد سبقهم إليها أبو الليبرالية المصرية أحمد لطفي السيد.

---

[١] د.عبد العظيم رمضان- الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣يوليو – القاهرة:، طبعة مكتبة الأسرة – ٢٠٠٤- ص٣١

[٢] المرجع السابق-ص٥٣

[٣] مقال لطفي السيد سنة ١٩١٢

[٤] مقال لطفي السيد سنة ١٩١٣

بدأ الوضع يتفاقم بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى حيث بدأ الحراك السياسي في مصر والتأثر بما يحدث عالميًا، وصار العقل المصري يسعى إلى إيجاد مخرج للاستقلال وأصبح مطمع الصفوة والأحزاب الوطنية في مصر خاصة وأن المحتل الإنجليزي كان يمارس بعض الإجراءات الأمنية على البلاد حتى لا تقوم ثورة أو ينفلت زمام الأمور[١] وبجانب ذلك أطلق الدكتور ويلسون مبادئه ونظريته المشهورة عن "سلم بلا نصر" و"حق تقرير المصير" و" تأليف عصبة الأمم" فإن هذه المبادئ كانت تمثل أقوى تحد لمعتقدات العالم الاستعماري التي تقوم حتى ذلك الحين على سيادة القوة وتحكيمها بشكل مطلق في كل نزاع[٢] وذلك جعل رفاق الفكر الاستقلال القومي يتحركون لإيجاد فرصة تحقق الاستقلال أو تضع حجرًا في بناء الحرية، وظهرت فكرة تكوين الوفد المصري، ويرجع المؤرخون أن يكون الأمير طوسون هو صاحب الفكرة وأن سعد باشا هو المنفذ لها ويوضح يونان لبيب رزق أن مخاوف سعد وأعضاء الوفد من قبول زعامة طوسون محسوبة على التيار التركي في البلاد[٣] غير أن ما يهمنا هنا هو أن معظم رجال الوفد المصري كانوا ينتمون إلى حزب الأمة وتربطهم رابطة العضوية بالجمعية التشريعية[٤] الذي كان يحبذ انفصال مصر عن الدولة العثمانية[٥] وعلى رأسهم أستاذ الجيل أحمد لطفي السيد إذ كون مع " سعد زغلول وعبد العزيز فهمي وعلى شعراوي ومحمد محمود" الوفد المطالب بالاستقلال التام وكان لطفي السيد يؤمن بأن " الحرية هي الغذاء الضروري للحياة ... إرضاء العقول والقلوب ولا ترضي إلا بالحرية" وظل يردد " أعجب من الذي يظن الحياة شيئًا والحرية شيئًا آخر، ولا يريد أن يقتنع بأن الحرية، هي المقوم الأول للحياة ولا حياة إلا بالحرية"[٦] هذا ما كان في ذهن لطفي السيد وهو يسعى مع رفاقه في تكوين الوفد، ففي نوفمبر ١٩١٨م

---

[١] د:عبد العظيم رمضان- تطور الحركة الوطنية في مصر(١٩١٨-١٩٣٦) -ج١- القاهرة - الهيئة العامة للكتاب- ط٣-١٩٩٨

[٢] المرجع السابق

[٣] د. يونان لبيب رزق- تاريخ مصر بين الفكر والسياسة- القاهرة- دار الكتب المصرية- ص٤٢

[٤] أحمد لطفي السيد- قصة حياتي-القاهرة: الهيئة العامة للكتاب-١٩٩٣

[٥] يونان لبيب رزق – تاريخ مصر بين الفكر والسياسة -مرجع سبق ذكره- ص٤٢

[٦] المرجع السابق

بدأ الرفاق تأليف الوفد المصري وضحى بالوظيفة في سبيل الثورة وانتظم عضوًا في الوفد المصري، وكان من نتائج تلك المطالبة نفي سعد زغلول ورفاقه محمد محمود وإسماعيل صدقي وحمد الباسل ولم يكن اختيار السلطة لهؤلاء سبب فالسلطة العسكرية لا تفكر طويلاً في تعليل لإجراءاتها، بل كان معظم هذه الإجراءات من يوم مصادرة توكيلات الوفد إلى اعتقال سعد وأصحابه الثلاثة وليد الارتجال والرعونة والاعتساف على حد تعبير الرافعي[1] وقامت في البلاد ثورة عنيفة في أوائل سنة ١٩١٩ ولم يكن يتوقعها أحد ولا حتى رجال الوفد أو الصفوة وهو ما اعترف به لطفي السيد في مذكراته فلم يكن ممن يمتد إلى المستقبل أو لم يكن من هؤلاء الذين ينسبون إلى أنفسهم أنهم من دعوا وتنبئوا بالثورة فكم هو واضح حقًا.

بعد أن اجتاحت الثورة كل البلاد وتحولت إلى أكبر ثورة شعبية في التاريخ المصري الحديث ثورة ١٩١٩ بكل ما ترتب عليها من محاولات استعادة " مكانة مصر"[2] مما دعى إلى تهديد الحكومة البريطانية غيرت مندوبها وأوفدت اللورد اللنبي الذي أعلن أنه يقبل المناقشة من أجل وقف الثورة القائمة وعودة السكينة والسلام إلى البلاد، فأرسل الوفد إليه تقريرًا شرح فيه أسباب الثورة وسوء معاملة السلطة العسكرية ونفي كبار الساسة إلى مالطة فأجاب اللورد اللنبي على ذلك بأن أفرج عن المنفيين الكبار واستطاع لطفي السيد أن يخرج من تلك المناقشة بالسماح للوفد بالسفر لعرض القضية، فسافر لطفي بك مع عبد العزيز فهمي وغيرهما إلى فرنسا في باخرة مرت بمالطة حيث اصطحبت المنفيين الأربعة معهم[3] غير أن المفاوضات باءت بالفشل منذ أن كان الرفاق/الوفد في الباخرة حيث جاءهم تلغراف بأن مستر ويلسون رئيس الولايات المتحدة وافق على الحماية الإنجليزية على مصر فكانت صدمة قوية من هذا الذي نادى بحرية الشعوب ثم أغلق المؤتمر أبوابه في وجوههم ورجع الوفد دون أي جدوى وبدأ في مصر حراك سياسي نابع من أفكار لطفي السيد ورفاقه حيث بدأ لطفي السيد ينادي بشعاره " مصر للمصريين" ذلك الشعار الذي يفلسف فكرة الاستقلال التام والدعوة إليه ولم يكن ذلك الشعار في الماضي

---

[1] عبد الرحمن الرافعي- ثورة ١٩١٩ - القاهرة- دار المعارف- ط٤-١٩٨٧ -ص١٩٠

[2] د.يونان لبيب رزق- مكانة مصر - القاهرة: طبعة خاصة لمكتبة الأسرة-٢٠٠٧-ص

[3] فتحي رضوان- عصر ورجال-ج٢- القاهرة:، الهيئة العامة للكتاب- طبعة خاصة لمكتبة الأسرة- ٢٠٠٨

أيام ثورة عرابي سوى مساواة المصريين بالترك والجركس بينما يعني عند لطفي السيد حرية الفرد وحرية الدولة[1]، وصار يقول " إن المصري هو الذي لا يعرف له وطنًا آخر غير مصر" وبقى لطفي السيد يحرر بيانات الوفد ومذكراته حتى عاد إلى مصر مع من عاد من أعضائه[2] ولما وقع الخلاف بين سعد وعدلي على رئاسة المفاوضات حيث استدعى عدلي إلى باريس ليتوسط له في مفاوضة لجنة ملنر وقام الرجل بدوره كما أمل فيه الوفد ولكن وجوده أثار حذر سعد زغلول من التفاف أعضاء الوفد الأول حواليه فكان بداية شقاق في صفوف الأمة[3] وانتقل الأمر إلى خصومة علنية نتج خلاف بين أعضاء الوفد حول موضوع اشتراكه مع الوزارة في المفاوضات، فرأت أغلبية الأعضاء ترك المفاوضة للوزارة وعدم معارضتها فيهما. لكن سعداً أصر على رأيه، وعلى إعلان عدم الثقة بالوزارة فاستقال على شعرواي وكتب حمد الباسل، وعبد اللطيف المكباتي ومحمد محمود ولطفي السيد، وعلوبة رسالة إلى رئيس الوفد نشروها في الصحف اعترضوا فيها على عدم اكتراثه برأي أغلبية وانفصلوا من[4] الوفد وبعد ذلك ترك لطفي السيد ذلك العمل الذي يسعى الجميع إلى إيجاد أمجاد لهم، فلم يكن لطفي السيد ممن يألف العنف أو يرتضيه، ولم يكن ليرضى بغير المنطق والواقع من صور الأشياء أو معالم الأمور، وما كان للعاطفة عليه من سبيل في المبدأ والعقيدة[5].

قرر البُعد عن الصراعات التي لا تؤدي إلى إنجاز أي أمر وبعد كل البعد عن الخلافات وعاد مرة أخرى إلى دار الكتب وهناك بدأ ثورته، فقد كان رأيه في تشكيل الوفد صريح فهو معه قلبًا وقالبلاً، ولما تخاذل الوفد عن مهامه وتشرذمت قياداته ودخلت المطامع البشرية فيه نأى عنه وصارت خطاه نحو تحقيق ثورته هو، وكان لطفي السيد لا يؤمن بالصيغة التوافقية التصالحية التي حاول الإمام محمد عبده أن يعقدها بين الإسلام ومفاهيم الحضارة الغربية وانحاز إلي التيار الذي رأى تقدم مصر في اقتباسها مناهج الفكر الأوربي كي تصل إلي ما تصبوا إليه من قوة ورفعة فاستوعب الفكر الإغريقي في ذروة نضجه عند

---

[1] د:حسين فوزي النجار- أحمد لطفي السيد-ا لقاهرة- الهيئة العامة للكتاب- ط٢-١٩٥٧
[2] المرجع السابق
[3] المرجع السابق
[4] رمزي ميخائيل- ثورة ١٩١٩- كتاب تاريخ الوفد – مجموعة من الدراسات عن حزب الوفد- إعداد د:جمال بدوي- دار الشروق- ط١-٢٠٠٣
[5] د. حسين فوزي- مرجع سبق ذكره

أرسطو مما جعله يترجم أهم أعماله: السياسة – الأخلاق، وحاول أن يبحث في ازدهار المجتمع بعقل " كانط" و"رينان" و"استيورت مل" الذين دعوا إلى سيطرة العقل على كل شيء وحرية الفرد وأن الإنسان مصدر كل شيء[١]، وسمى ذلك "مذهب الحريين" نسبة إلى الحرية، وهي أول دعوة من نوعها في مصر حينذاك لفلسفة النظامين السياسي والاجتماعي.[٢] وبهذا استطاع لطفي السيد أن يضع لبنة جديدة من لبنات النهضة فكل ما كتبه أو قاله في خطبه أو أوحي به إلى تلاميذه كان يتسم بهذا الإيمان العميق بقداسة الحرية الفردية واحترامها[٣]. ويلخص صلاح عبد الصبور آراء لطفي السيد الفكرية على ثلاثة محاور أولها: إيمانه بالتطور إيمانًا أقرب إلى اليقين الديني، ثانيها: كراهيته لاستعمال القوة في أي أمر من الأمور، وثالثها: إيمانه بالمنفعة كفلسفة عملية، فهو يرى ألا يشغل نفسه بأوهام الخيال والطموح، أو بالغابات البعيدة الغائمة. بل يقيس الأمور بنفعها[٤] "فلو أننا حكمنا المنفعة في اختيار المذهب الذي نراه أولى بالاتباع في تشريعنا المصري لما ترددنا لحظة واحدة في أن المذهب الذي تأمر المنفعة باتباعه، هو مذهب الحرية"[٥] فكان يدعو في الجريدة إلى الحرية السياسية والحرية الاقتصادية والحرية الثقافية على السواء[٦]. تلك الأفكار وغيرها كانت ترجمة ذلك المثقف المستنير لأحداث الثورة وتحويلها إلى شكل عملي في فكرة الجامعة الوطنية التي تمثلت لديه في الأمة المصرية كي تلغي فكرة الجامعة الإسلامية التي كان ينادي بها بعض الأحزاب والتيار الآخر الذي تزعمه من قبل مصطفى كامل، ويتضح من محضر جلسة ضم الجامعة إلى وزارة المعارف رؤية لطفي السيد إذ أن الغرض من ذلك هو أن توجد جامعة بالبلاد مستقلة حرة يرتقي فيها التعليم العالي إلى المستوى الذي يأتلف مع أطماع البلاد في الارتقاء العلمي؛ لذا رحبوا بفكرة توحيد الجهود التعليمية واندماج الجامعة المصرية في الجامعة الجديدة وأهم ما اشترطوا لذلك ضمانة حرية الجامعة الجديدة في إدارتها المالية ووضع برامجها وتنفيذها ثم استيفاء

---

[١] د. جمال بدوي- في محراب الفكر- مرجع سبق ذكره

[٢] د حسين فوزي- مرجع سبق ذكره

[٣] المرجع السابق

[٤] صلاح عبد الصبور- مرجع سبق ذكره- ص١٣١

[٥] أحمد لطفي السيد- مقال عن الحرية ونظم الحكم- من كتاب الديمقراطية في فكر رواد النهضة المصرية- القاهرة- نشر المركز القومي لحقوق الإنسان- ط١-ص١٥٢

[٦] د.محمد مندور- أساتذة وزملاء في حياتي – القاهرة: كتاب الثقافة الجديدة (٢٥) الهيئة العامة لقصور الثقافة – طبعة خاصة-ص٢٩

آثار الحركة القومية المباركة التي أوجدت الجامعة المصرية[١] فأحمد لطفي السيد يبحث دائمًا عن مواضع القوة والاستبشار والثقة في زماننا وقلما يشعرك في كتابته أو حديثه بسخط أو مرارة أو انتقاد، هو راسخ الإيمان أن الإنسانية عامة ووطنه خاصة في تقدم مطرد، فجيله عنده خير من الجيل السابق والجيل اللاحق وأعظم طموحًا"[٢] إن ثمرة ثورة ١٩١٩ هو إنجاز ذلك المشروع الضخم الذي صار أحمد لطفي السيد أول مدير له يسعى إلى نشر الرسالة العلمية الثورية النهضاوية من خلال العقل لا شيء غيره حتى يتسنى للثورة أن تستمر وأن ينضج ثمارها وتصبح البلاد على أعتاب النهضة، وكانت رسالة الجامعة مساعدة التطور الاجتماعي بكل ما في وسعها من ضروب التجديد وأن تهتم بكل نواحي الحياة وترقى بالمجتمع حتى إنه اهتم بوضع الموسيقى والغناء وردد قوله: "على كل أمة أن ترقي أسباب لهوها المرح كما عليها أن ترقى أسباب جدها العابس"[٣]

إن دور لطفي السيد في الثورة الشعبية جاء مثلاً لكل القوى السياسية والأيديولوجية، حيث استطاع أن يعبر عن رأيه دون أن يقصي غيره، واستطاع أن يثور دون أن ينسى يومًا أنه باحث ومترجم للعقل المستنير أهله لأن يكون – بحق- أستاذ الجيل.

---

[١] قصة حياتي – مرجع سبق ذكره

[٢] د. محمد مندور – مرجع سبق ذكره- ص٢٩

[٣] المرجع السابق

ثانيًا- المثقف الثوري في ميدان الفكر

عند البحث عن طبقة المثقفين في سراديب التاريخ، لن تجد سوى قلائل، استطاعوا أن يمارسوا الثقافة بعقل نقدي علمي فعال، وربما كانوا مجموعة من الأفراد يجمعهم حلم واحد كإخوان الصفا أو فرد يمثل حقبة زمنية معينة في تاريخ البشرية كأبي العلاء المعري الثوري الحقيقي الذي قدم العقل على كل شيء حتى صار الداعي الحقيقي للتنوير، ليس في الشرق فحسب بل في الغرب، كذلك فالنموذج العقلي الذي تبناه المعري هو نفسه العقل الحديث.

أنجبت مصر عبر تاريخها الفكري أفرادًا أسسوا للمنهج العلمي وللعقل وللنقد وأن يكونوا حجر أساس في مشروع النهضة العربية عامة، والمصرية بصفة خاصة كونهم أسسوا للعقل وتبنوا المفاهيم الحديثة في النقد، تشكل رحم النهضة المصرية منذ رفاعة الطهطاوي مرورًا بالإمام محمد عبده والجيل الذي تلاه ووضع معايير جديدة لم تكن موجودة من قبل. والتقريب بين التقاليد/التراث، والتغريب/ الحداثة وربما لم يكن لهذا المنحى أثر فعال في استمرار النهضة، إلا أنه أسس لها، فنرى جيلاً جديداً من المفكرين الذين أنجبهم رحم النهضة من أمثال: قاسم أمين داعي الحرية والذي تبنى قضية المرأة في إطار من البحث والتنقيب عن مشكلتها في المجتمع في كتابه "تحرير المرأة" ليخلص إلى فكرة أن المرأة لها حقوق مساوية للرجل، وقام بنقد المجتمع الذكوري الأبوي السلطوي ورفض سيطرة القصر والملك على الشعب، مما أثار غضب الناس

حوله وحاربوه وناهضوا أفكاره على رأسهم طلعت حرب ومصطفي كامل، إلا أنه ظل صامدًا، وما لبث أن أخرج كتابه الصادم "المرأة الجديدة" ليكمل بذلك مسيرته الثورية.

ونفس ما لاقاه قاسم أمين من إقصاء وظلم لاقاه الشيخ الثوري على عبد الرازق صاحب كتاب الإسلام وأصول الحكم الذي صدر في عام ١٩٢٦ بل زاد عن ذلك بعزله عن منصبه كقاضي شرعي وإقصائه من هيئة كبار العلماء ونبذه من المجتمع المصري والعربي جاء ذلك نتيجة مبحثه الفذ القائم على قراءة التاريخ بمنهج نقدي رفض خلاله فكرة الكهنوت في الإسلام أو ما عرف بالحكم في الإسلام وأسس على حسب تعبير وائل غالي "الأصول الإسلامية للعلمانية" ببحث علمي صائب استعرض خلاله مفهوم الخلافة وعلاقتها بالأصل في الإسلام، واستعرض لهذه الخلافة مما أثار هؤلاء المتأخرين؛ خاصة وأن الملك فؤاد كان داعيًّا لاسترجاع فكرة الخلافة بعد سقوطها في الأستانة على يد مصطفى كمال أتاتورك١٩٢٤م.

لم تمض سنة حتى صارت القوة الغاشمة مرة أخرى ولكن هذ المرة على عميد الأدب العربي طه حسين وكتابه في الشعر الجاهلي ١٩٢٦ ليكفره هذا ويسبه ذاك لما قدم من أفكار استطاع من خلالها أن يلقي حجراً على التراث فيرجم قدسته الزمنية ويهدمها ويصير من حق أي أحد أن يتخطى هذا التراث وأن ينكره متى شاء ببحث علمي هز كيان المجتمع المصري والإسلامي؛ لأن طه حسين كسر تابوهات النصوص وتعامل لأول مرة مع قضية الرواة، ونجده يستنتج انتحال الشعر الجاهلي ووقف ضده فريق كبير من أنصار الثورة المضادة فبجانب هيئة كبار العلماء، كان الرافعي ومحمود محمد شاكر، ولم يقف بجانبه سوى قلة من المثقفين الجادين أنصار العقل من أمثال لطفي السيد وزكي مبارك، وتم رفع دعوى قضائية ضد طه حسين ليبرئه القضاء من تهم الإساءة إلى القرآن وتهمة الكفر والإساءة ليقدم صورة مستنيرة للقضاء، لكن هذا الدور تبدل مع نهاية القرن العشرين ليحكم القضاء على الباحث نصر حامد أبو زيد بالكفر والتفريق بينه وبين زوجه، بناء على قضية تبناها أصحاب تيار الحسبة والثورة المضادة وكانت التهمة المنسوبة إليه فى أوائل التسعينيات، بعد أن تقدم

أبو زيد برسالة (كتاب) بعنوان (نقد الخطاب الدينى)١٩٩٢م. وكان مقررًا حصوله بموجبها على ترقية علمية ليحصل على لقب (أستاذ) بهيئة تدريس جامعة القاهرة كلية الآداب قسم اللغة العربية فى ذلك الوقت، ولكن تقدم عبد الصبور شاهين بتقرير باعتباره رئيس لجنة الترقيات, وفجر القضية, وتحولت المسألة من مجرد رفض للترقية إلى اتهام بالردة، وعلى المنابر في المساجد وتلخصت اتهامات التقرير فى: العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة والدعوة لرفضهما، والهجوم على الصحابة، وإنكار المصدر الإلهى للقرآن الكريم والدفاع عن الماركسية والعلمانية وعن سلمان رشدى وروايته (آيات شيطانية)، وعلى أثر هذا التقرير نشأت معركة فكرية واسعة وتطور الأمر إلى رفع مجموعة من المحامين لدعوة حسبة تطالب بالتفريق بين نصر وزوجته ودارت المناقشات القانونية والفقهية انتهت بتكفير الباحث وهجرته من مصر وما زالت أمثال تلك الدعاوى مستمرة إلى الآن، تلك المعركة كغيرها من المعارك التي مارسها المجتمع على تلك الأقلية الحقيقية الموجودة في المجتمع - وهم المثقفون الثوريون- الذين يتم إقصاؤهم تارة ونفيهم تارة أخرى والتعدي عليهم – كما حدث لنجيب محفوظ- وبل قتلهم كما حدث للشهيد فرج فودة.

ولعل علاقة المثقف الثوري بميدان الفكر علاقة وثيقة الصلة، فلا وجود له خارجه فهو إذ يحقق ثورته إنما يحققها في إطار الاستقلال النقدي مستعين بمعايير التفكير العلمي التي يتبناها، لكن كيف نشأت تلك الفرة ومتى وهل تحققت أم لا وما هي الصعوبات التي تواجهه وما هي وجهته الثورية التي يسلكها لتحقيق ذلك؟ محاولة منا للتأكيد على تلك الرؤية الثورية التي يستخدمها المثقف الثوري وقدرته على إيجاد نموذج ثوري يمكن أن يكون سببًا أساسيًّا في تحقيق النهضة والإصلاح المرجو. وأن هذا المثقف الثوري لا يملك سوى معيار العقل الفعال الذي يستطيع به أن يكشف عن عوار المجتمع، وإن جهاده يكون دائمًا أمام القوى الظلامية التي تسكن التاريخ منذ بدايته، تحارب ما استطاعت أي نهوض وأن نمو جديد لم يكن متبعًا من قبل، فتكتشف ذلك الجحود الشرس الذي يُمارس على هؤلاء الثوريين أصحاب الصوت الرافض في سماء الفكر.

الانقلاب الأصولي وتحديات المرأة

قاسم أمين

لم تكن الثورة فقط في ميدان واسع يعج بالثائرين الرافضين لأوضاع سياسية أو اقتصادية، الساعيين لتغييرها بالقوة والتظاهر، وإنما أيضًا الثورة تكمن في عقل المثقف الذي يبني فيه ميدانًا ثوريًا يجاهد فيه ويثور بداخله حول تابوهات(Taboo) مجتمعه، وعندما تنجح تلك الثورة الداخلية نراه وقد استشرق نوره الخارجي فيعم أرجاء الميادين الحقيقية ويهتف في مواجهة التيار/ الثورة المضادة حتى يتبعه أحد أو يموت شهيدها؛ وهذا نوع آخر من المثقف الثوري الذي يصنع داخله ثورة ويفجرها برؤية واضحة جلية للمجتمع. ففي فترة في الانقلاب الاجتماعي والثقافي يظهر دور المثقف الثوري الذي يسعى إلى كشف الغمة وتحقيق أهداف النهضة أيما كانت الظروف، فهو يواجه دون كلل ويسعى دون خوف؛ لأنه يحمل على عاتقه أحلام التنوير.

البحث عن الثورة:

تحتل قضية المرأة اهتمامًا كبيرًا لدى باحثي علم الاجتماع لما تحمله تلك القصة من عقبات تهدد بانهيار أي محاولة تنويرية يريدها المجتمع؛ لذا كان اهتمام الرواد الأوائل للنهضة المصرية مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ وكان رائدها ومفجر قضيتها الباحث الاجتماعي قاسم أمين

وكتابه "تحرير المرأة" ١٨٩٩م الذي يعد من أهم ما سطر قاسم أمين والباحثون من بعده، لا لأنه حاول أن يكشف حرية المرأة ويحارب من أجلها أو لأنه أول ما كتب في تلك القضية، إذ سبقه إلى ذلك رائد النهضة الحديثة رفاعة رافع الطهطاوي في العديد من أعماله بشكل غير مباشر، ففي أول مؤلفاته "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" ١٨٣٤م مقارنة بين وضع المرأة الفرنسية ووضع المرأة المصرية، وتحدث بإعجاب شديد عن المرأة الفرنسية وخوضها لمجالي العلم والعمل ثم خصص كتابًا مستقلاً يدعو فيه إلى ضرورة تعليم المرأة ومساواتها بالرجل حمل عنوان "المرشد الأمين للبنات والبنين" ١٨٧٢م فهو وثيقة في مساواة المرأة بالرجل والدفاع عنها، وضرورة تصحيح الصورة السائدة في الأذهان لمشاركة الرجل، في حقها في العمل، بل حقها في الحب[١] واعتمد على دراسات أوروبية في مجال التربية[٢] وكان مما ردده الطهطاوي أن الله خلق "المرأة للرجل ليبلغ كل منهما من الآخر أمله، ويقتسم معه عمله وجعل المرأة تلطف لزوجها أتراحه وتضاعف أفراحه، وتحسن أمر معاشه، وتنشط حركة انتعاشه، فهي من أجمل صنع الله القدير"[٣] وصرح أكثر بمساواتها للرجل في أنه في الغالب مثلها غير منزه عن المثالب والعيوب التي لا تخلو منها جنس البشر، وجب في حقها أن تتمرن من شبابها على تحمل أعبائه وأثقاله، وأن تكون مستعدة للصفح عن خلله، فتسلك معه مسلك الحلم واللين والرفق وحسن الخلق[٤] وغير ذلك من الأفكار المطروحة التي تعرض بالقضية دون الخوض فيها بشكل مباشر. إلا أن انفراد قاسم أمين جاء بانتهاجه البحث العلمي وتتبع خطواته واعتمد على نقده للواقع "فقد أكد على ضرورة الربط بين الفروض والأفكار والنظريات وبين الواقع والممارسة والتطبيق وذهب في ذلك مذاهب تكشف عن عمق وأصالة علمية كبيرة"[٥] وأقرّ بذلك منذ بداية بحثه بقوله " هذه الحقيقة التي أنشرها اليوم شغلت فكري مدة طويلة كنت في خلالها أقلبها وأمتحنها وأحللها حتى إذا تجردت من كل ما كان يختلط بها من الخطأ استولت على مكان عظيم من موضوع الفكر مني، وصارت

---

[١] د معن زيادة – معالم على طريق تحديث الفكر العربي- الكويت:عالم المعرفة-ط١ -١٩٨٧

[٢] امرأتنا في الشريعة والمجتمع- الطاهر الحداد – مقدمة الكتاب للدكتور مني أبو زيد- قطر: كتاب الدوحة – طبعة خاصة-٢٠١٢ ص ١٢

[٣] رفاعة رافع الطهطاوي – الأعمال الكاملة- تحقيق/ محمد عمارة –القاهرة: الهيئة العامة للكتاب- طبعة خاصة – ٢٠١٣-ص٣٨

[٤] المرجع السابق- ص٣٩

[٥] قاسم أمين –الأعمال الكاملة- تحقيق / د.محمد عمارة - مقدمة الأعمال الكاملة قاسم أمين – القاهرة : دار الشروق - ص٤١

تشغلني بورودها وتنبهني إلى مزاياها وتنبهني بالحاجة إليها، فرأيت أن لا مناص من إبرازها من مكان الفكر إلى فضاء الدعوة والذكر"[١] وذلك من خلال التراث الديني الذي يؤمن به المجتمع ولا يتشكك فيه أبدًا؛ لذا كان مبحثه هذا صرخة في وجه التقليديين - الذين ينعتون كل شيء على الماضي ويلبسون الحاضر ثوب القديم- فناقشهم قاسم أمين من هذا المنظور وجاء بالنصوص والآيات التي تثبت دون شك حرية المرأة في كل ما يؤول إليها شكل وجوهر. وهو الوحيد الذي وهب كل جهوده وآثاره تقريبًا إلى هذه الدعوة حتى صار علمًا ورمزًا لها[٢].

والمرأة عند قاسم أمين معادل موضوعي/ أنموذج، للقهر والتخلف والازدواجية فقد حمل موضوع تحرير المرأة لدى قاسم أمين صرخة وثورة فكرية تشكلت في ميدان عقله فليس كتاباه "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" مقصورَيْن على الدعوة إلى تعليم المرأة وإزالة الحجاب بل فيها مذهب جديد في التفكير والكتابة لم يكن معروفًا من قبل قاسم، ولم يسبق إليه أحد في تحليل الطبيعة الإنسانية[٣]. فإنه كان أكثر اتساقًا مع نفسه حين ربط بين استبداد الحكم، واستبداد الرجل، فرأى أن استبداد الرجل هو أثر من آثار استبداد الحكم[٤]، فتحرير المرأة هو "تحرير للرجل ذاته، فهناك على حد قوله "تلازم بين الحالة السياسية والحالة العائلية في كل بلد، ففي كل مكان حط الرجل من منزلة المرأة وعاملها معاملة الرقيق حط بنفسه وأفقدها وجدان الحرية ... انظر إلى البلاد الشرقية تجد أن المرأة في رق الرجل والرجل في رق الحاكم فهو ظالم في بيته مظلوم إذا خرج منه"[٥] وهذا هو السبب الرئيس في نظر كاتب هذه السطور في موقف السرايا من الكتاب، فلم تكن قضية تحرير المرأة هي المشكلة التي تواجهها السرايا، وإنما مشكلة الدعوة إلى التحرير التي تبناها كاتب في عصر كانت مفاهيم الحرية السائدة فيه هي التحرر من قيود المحتل ليس إلا، فإذا بالسرايا والمجتمع يكتشفون لغة جديدة للتحرير هي تحرير العقل وتحرير المجتمع، وهو أمر لا ولن تقبله السلطات الفاشلة الدكتاتورية آنذاك؛ لذا كان لزامًا على رجال السرايا محاربة هذا الكتاب ودحض أفكاره.

---

(١) قاسم أمين – تحرير المرأة- المرجع السابق - ص٣١٩

(٢) مقدمه الأعمال الكاملة قاسم أمين- المرجع السابق- ص١٥

(٣) د محمد حسين هيكل – تراجم مصرية وغربية-القاهرة: دار المعارف-ط٤- ١٩٨٣-ص١٥٠

(٤) د.أحمد محمد سالم- المرأة في الفكر العربي الحديث- القاهرة: مكتبة الأسرة - ط١- ٢٠١٢ -ص ٢٧

(٥) بهاء طاهر –أبناء رفاعة- مرجع سبق ذكره -ص٥٩

الهدف الثوري

ويهدف مبحثه الثوري "**تحرير المرأة**" إلى نقطتين "الأولى تتصل بالعادات أو العرف الذي تعامل المرأة بمقتضاه، وينظر به إلى تعليمها وتربيتها. والثانية نداء إلى شيوخ الدين أن يراعوا مقتضيات العصر الحديث ومطالبه، وأن يتحرروا في تطبيقهم لقوانين الشريعة من فهم النصوص على ظواهرها"[1] فكان الكتاب "بمثابة ثورة على أوضاع المرأة التي تعيش فيها وربط بينها وبين حالة الأمة في الانحطاط والرقي، وبين أن الإسلام يقر مبدأ المساواة ولا بد من تربية المرأة وتعليمها حتى تتمكن من تنشئة أجيال سليمة، وأوضح الفرق بين المرأة الريفية التي اختلطت بالرجال ونالت حريتها، وكيف تتصرف وبين المرأة المدنية المغمورة بالتأخر"[2]

جاء كتاب "تحرير المرأة" معارضًا تمام لما جاء في كتاب "المصريين" الذي رد فيه قاسم أمين على كتاب الدوق "مصر والمصريين" الذي انتقد فيه الحضارة الإسلامية والشرقية، وكان هذا دافعًا قويًا من شخص مثل قاسم أمين المحب لوطنه وشرقيته أن يبادره الرد على كل ما قاله بحماس جعل قاسم لا يتدبر منهجية النقد ولا يسعى إلى تنفيذ ما جاء به المستشرق، فما جاء في "المصريون" هي نظرات اتسمت في جوهرها بالدفاع عن القيم الشرقية حول القضايا التي تعرض لها، وبالتحفظ بل النقد الشديد لمظاهر المدنية الغربية والعلاقات السائدة في المجتمع الفرنسي[3]، كل هذا عارضه قاسم في كتابه "تحرير المرأة" حيث وضع لنفسه منهجًا استطاع أن يكشف عن الآفات الفكرية التي تصيب المجتمع المصري وما أصاب المرأة من معاملات إرهابية يمارسها المجتمع عليها، حيث أجهضوا إنسانيتها وألبسوها العزلة باسم الدين والعادات حتى أصبحت سلعة تباع وتشترى أو قطعة أثاث ليس لها حق، إن اختلاف نظرة قاسم أمين كباحث جاءت من خلال تطوره الفكري وهو تطور يقدم لنا تفسيرًا لهذا التعارض بين العملين وأفكارهما[4]، إذ فتح كتاب "المصريون" عليه رؤية جديدة في متون القديم، وربما كان يشعر بأن الدوق على حق في

---

[1] عاطف العراقي - محمد عبده والتنوير –القاهرة :مكتبة الأسرة-٢٠١٠- ص٢٩٤

[2] د لطيفة محمد سالم - المرأة المصرية والتغيير الاجتماعي-القاهرة: طبعة مكتبة الأسرة-٢٠٠٨

[3] د.السيد أمين شلبي – الغرب في كتابات المفكرين المصريين –القاهرة: دار الهلال - كتاب الهلال العدد ٥٩٠- فبراير ٢٠٠٠- ص٣٤

[4] المرجع السابق-ص٣٥

بعض ما قاله من نقد المجتمع خاصة فيما يتعلق بالحاكم والمحكوم وأثر هذه العلاقة على جوانب أخرى في الحياة الاجتماعية مثل أوضاع الفلاح والمرأة والتعليم والفقر وهي الأوضاع التي ظل يفكر فيها ويطيل التفكير[١].

المثقف الثوري ونضوج الفكرة

بدأ المثقف الثوري داخل قاسم التحرك والرفض محاولة منه لرفض الجهل وزرع بذرة ثورية جديدة ينمو خلالها الإصلاح، وهو ليس طامع "في تحقيق آماله في وقت قريب، لأن تحويل النفوس إلى وجهة الكمال في شئونها مما لا يسهل تحقيقه، وإنما يظهر أثر العاملين فيه ببطء شديد في أثناء حركته الخفية. وكل تغيير يحدث في أمة من الأمم وتبدو ثمرته في أحوالها فهو ليس بالأمر البسيط"[٢] فتلك المراحل "تمتد لأطول من عامين أو ثلاثة، فالتغيير خاصة في الجوانب الاجتماعية والفكرية، يستغرق سنوات طويلة تشمل عديدًا من العقود وأحيانًا من القرون"[٣] " وإذا كانت الثورات تستمد قوتها ونماءها من اندلاعها ساعة وقوعها فإن الثورة التي قام بها قاسم أمين لم تشتعل عندما حدثت، فقد قاومها العرف والتقليد، والمتصدون للدفاع عن الأديان والعقائد... قاومتها جمهرة الشعب لأنها لم تكن قادرة على فهم الدعوة، وقاومها الحكام والإقطاعيون ليحتفظوا بمظاهر الجاه المتمثلة فيما يملكونه من حريم! وقاومها الاحتلال البريطاني خوفًا من أن يرمية الشعب بمساعدة الداعين إلى خرق العادات والتقاليد"[٤] وربما رأينا خروج المرأة لأول مرة في ثورة ١٩١٩ أي بعد مرور عقدين من الزمن، فقد تجسد حلمه بأسرع مما كان هو نفسه يتوقع[٥]، وقبل وفاة طلعت حرب - من ألد خصوم كتاب تحرير المرأة كما سنذكر - كان من بين موظفي البنك الذي أنشأه بضع فتيات، ورفعت ابنته الحجاب، وأعطاها والدها حق الموافقة على الزواج من خطيبها محمد رشدي الذي صار رئيس البنك

---

[١] المرجع السابق – ص٣٥

[٢] – قاسم أمين- تحرير المرأة - مرجع سبق ذكره- ص٣٢٠

[٣] ـد. يونان لبيب رزق- المرأة المصرية بين التطور والتحرر(١٨٧٣-١٩٢٣)- القاهرة : طبعة مكتبة الأسرة- ٢٠٠٢- ص ١٠٢

[٤] ـكامل الشناوي – زعماء وفنانون وأدباء- القاهرة: دار المعارف ـسلسلة اقرأ- ط٤- ص٥٤

[٥] - بهاء طاهر- أبناء رفاعة- مرجع سبق ذكره-ص٦٠

فيما بعد[1] وعندما اختمرت تلك الفكرة الثورية/ تحرير المرأة عرض على صديقه أحمد شفيق أن يشاطره العمل في تأليف الكتاب، فاعتذر بأن الأفكار لم تتهيأ بعد لقبول مثل هذه الدعوة وزاد اعتذار الصديق من حماسة قاسم أمين، فلو انتظر المصلحون دائمًا رضاء الرأي العام لما تغير العالم عما كان عليه في العصور البدائية[2] فقاسم أمين يرى أن " الكاتب المحب ينشر أفكاره كما هي ينشر الحقيقة منزهة عن الزيادة والنقصات لا يقبل أن يبدل فيها أو يغير منها أو يتنازل عن حرف مراعاة لأي أمر كان"[3] وهذا ما لم نجده في العديدين ممن امتهنوا الكتابة أو أطلقوا على أنفسهم صفوة ومثقفين فكم يكتبون ويرددون ما يجعل الرأي العام والشارع متصل بهم في سلام دائمًا فهم يتسطرون على الجرائم الاجتماعية بحجة عدم إثارة البلبلة والمشاكل الاجتماعية، بل شاركوا المجتمع في الجهل بأن زادوا من جهله.

الثورة المضادة

في ظل الظروف التي كانت تمر بها الحياة الاجتماعية عامة والمرأة بصفة خاصة كان طبيعيًا أن يثير هذا الكتاب ضجة فهو خطوة جريئة جدًا في ذلك الوقت الذي كانت الدعوة فيه إلى تعليم المرأة مجرد بصيص ضئيل من النور يتسرب متلصصًا، فإذا بقاسم لا يدعو إلى تعليم المرأة فحسب بل إلى كشف وجهها ويديها وخروجها إلى ميدان العمل تجتهد في نصوص الدين بما تراه ملائمًا للعصر.إذا قاسم أمين تجرأ على تابوه Tabooخطير ربما إلى اليوم لم نستطع محوه أو فكه بل يزداد إغلاقًا وهو ما يثير الشفقة على عقول المجتمع التي باتت منغلقة تتأخر عن ذي قبل فبدلاً من أن نناقش قضايا أخرى ترمي بنا إلى ريعان النهضة ما زلنا نحاول فك قيود حاول قاسم ورفاقه من قبل فكها بل ربما نجحوا لفترة.

---

[1] كامل الشناوي- مرجع سبق ذكره- ص٥٣

[2]- د ماهر حسن فهمي – قاسم أمين –القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للنشر والتأليف- أعلام العرب – ص١٣٤

[3] قاسم أمين- ص ١٤١

فقد واجه بكتابه تحرير المرأة عداء كثير في عصره وبعده وإلى اليوم؛ إذ ثار قاسم على وضع الذي تعيشه المرأة العربية عامة والمصرية بصفة خاصة، و"اهتزت له كل الأوساط الدينية والثقافية والاجتماعية، ليس في مصر وحدها بل في الوطن العربي كله وانقسم المفكرون إزاءه، فمنهم من دافع عن آراء المؤلف وأيده بكتب ومقالات طويلة، ومنهم من سخر منه وسفه آراءه وتصدى له في مقالات ومؤلفات"[1] ورد على قاسم في نفس السنة زعيم الحزب الوطني آنذاك مصطفى كامل حيث هاجمه وربط أفكاره بالاستعمار الإنجليزي، "ومحمد فريد وجدي بكتاب" المرأة المسلمة" حيث"انصرفت الأنظار إلي جريدة المؤيد واللواء التي ظهرت بعد شهور قليلة من صدور الكتاب الأول، وانبرت بعد صدوره بقليل في شن حملة على الرجل وأفكاره"[2]، لعل من الملاحظ من موقف أفراد الثورة المضادة الذين قادوا الحرب على الفكرة القديمة الجديدة إنما استخدموا سلاح التشكيك في نسب هذه الأفكار التنويرية إلى قاسم أمين، بل حاولوا إجهاض ثورته من خلال إدخال الشك في دعوته، وأنها ليست ملكه وإنما ملك للإمام محمد عبده، واستعرض محمد عمارة في ذلك بعض الوثائق التي يدعو أنها تفيد في إثبات ذلك إلا أننا لو افترضنا أن الإمام محمد عبده هو كاتب هذا الكتاب أو ساعد فيه بشكل أساسي لما تردد قاسم أمين ولا الإمام أن يدل على ذلك بالإشارة في غلاف الكتاب أو حتى في المقدمة وربما هذا يرفع عن قاسم أمين أي حرج أو عداء من قبل ناقديه لأن الذي راجع أو شارك في تأليف الكتاب هو الإمام محمد عبده الذي يشهد له عصره بالعلم والإصلاح، بل تردد أن اللورد كرومر أوحى إلى الشيخ محمد عبده أن يصلح قاسم أمين خطأه في كتاب "المصريون" بكتاب آخر جديد[3]، وقيل يومها أيضًا أن الأميرة نازلي فاضل أمرت قاسم أمين بوضع كتاب "تحرير المرأة" كيما ترضى عنه[4] فنرى الاقتصادي المصري محمد طلعت باشا حرب يخرج بكتاب "فصل الخطاب في المرأة والحجاب" يربط بين ما جاء في كتاب "تحرير المرأة" ١٨٩٩م وما جاء في كتاب " الرحلة الأصمعية" التي طبعت باللغة التركية سنة ١٨٩٣م في مصر، وما فيها من اعتراضات التي وجهها الأوروبيون إلى مؤلف الرحلة فيما يختص بوضع المرأة المسلمة هي نفس الاعتراضات التي اعترض عليها

---

[1] منى أبوزيد - مقدمة امرأتنا في الشريعة والمجتمع –مرجع سبق ذكره- ص١٢

[2] يونان لبيب رزق – المرأة المصرية بين التطور والتحرر(١٨٧٣-١٩٢٣)- مرجع سبق ذكره- ص١٠٧

[3] د. محمد عمارة – مقدمة الأعمال الكاملة قاسم أمين – مرجع سبق ذكره- ص١٢٠

[4] المرجع السابق.

قاسم[1] ومما قاله ردًا على كتاب "تحرير المرأة": "إن رفع الحجاب والاختلاط كلاهما أمنية تتمناها أوروبا"، وكان قاسم على دراية ويقين بما سوف يحدثه الكتاب من سلبيات عليه ومواجهات خطيرة – فهو مثقف ثوري لا يخشى أحدًا طالما هو مؤمن بدعوته ـــ وألمح بهذا في مقدمة كتابه قائلا:" سيقول قوم إن ما أنشره اليوم بدعة، فأقول: نعم أتيت ببدعة، ولكنها ليست في الإسلام. بل في العوائد وطرق المعاملة التي يحمد طلب الكمال فيها"[2]. فلم يكتب، المثقف الثوري، من أجل أن يداهن الرأي العام أو الصفوة وإنما كان يكتب من أجل مبدأ ذهني وثورة حقيقية داخل تفكيره، "فهو صاحب سلوك خاص مستقل. في أفكاره، ومشاعره ونظرته العامة إلى الأمور... وقد يرضى المجتمع عن هذا السلوك وقد يثور عليه... ولكن قاسم أمين لا يبالي الرضا ولا يبالي الغضب... إن كل ما يباليه هو أن يتمشى سلوكه الذهني، والعاطفي، والاجتماعي، مع فلسفته القائمة على تنمية الحياة بالحب، والخير، والحرية والجمال ونقاء الضمير"[3] غير أن المفاجأة لم تكن من إثارة الرأي العام بل من مسايرة هؤلاء الذين يزعمون أنهم يفهمون الرأي واحترامه والحرية وقداستها، بل ممن كانوا مقتنعين بصواب رأي قاسم ولكنهم لا يستطيعون أن يواجهوا كما واجهه قاسم فقد " حملت الأهرام أنه لم يفعل مثل غيره من أفاضل المسلمين الذين نسمع منهم أقوالاً في هذا الأمر الخطير ولكن لم نر منهم من أقدم على طرق هذا الباب"[4] وبلغ الأمر أن حرّم عليه قصر عابدين آنذاك– وهذا يدل على أثر ما قام به قاسم من الدعوة إلى الحرية للإنسان المتمثل في المرأة وهو ما خاف منه القصر وملكه عدو الحرية- ولم يثبطه شيء من هذا ولم يبال بذم الناس بل وجد فيه نوعًا من حماسة الغضب منبهًا لأعصابه منشطًا لقواه مغريًا إياه بالاستمرار والثبات[5]، بل وردّ على خصومه بكتاب آخر هو "المرأة الجديدة" فواصل يدرس الكتب والمقالات لمدة سنتين حتى نشره عام ١٩٠١ ردًا على ناقديه، يتضمن أفكار الكتاب الأول نفسها ويستدل على أقواله بأقوال الغربيين. فطالب بإقامة تشريع يكفل للمرأة حقوقها وبحقوق المرأة السياسية.فهو بذاك استطاع أن يبحث في آراء معارضيه ويكون له منهج للرد عليهم فيه فهو يرفض المعتقدات الموروثة التي تقيدهم قيدًا لا فكاك منه في كل خطوة يخطوها إذ يرفض كل

---

[1] ماهر حسن فهمي – مرجع سبق ذكره- ص١٦٦
[2] قاسم أمين – الأعمال الكاملة – مرجع سبق ذكره - ص ٣٢٣
[3] كامل الشناوي- مرجع سبق ذكره- ص٥٥
[4] د. يونان لبيب رزق- المرأة المصرية بين التطور والتحرر(١٨٧٣-١٩٢٣)- مرجع سبق ذكره- ص ١٠٨
[5] د محمد حسين هيكل - مرجع سبق ذكره-ص١٥٦

ادعاء دون دليل علمي قاطع، كما نبه إلى استخدام أسلوب علمي إذا أردنا الوصول إلى معرفة حقوق النساء[١] ،فلم يتزعزع أمام النقاد بل ثبت. كما يقول تقلا باشا - مؤسس الأهرام- "في خطته بالرغم من أقوال المنذرين، وكتابات المعارضين، وأنه لم ييأس كالشرقي الذي تقعده معارضة إخوانه"[٢] ثم قام بمجهود عظيم في إنشاء الجامعة.

يضرب قاسم أمين بهذا الموقف مثلاً حقيقيًا لذلك المثقف الثوري الذي يسعى إلى تأصيل النهضة من خلال نقد ذاته أولاً قبل نقده لعادات مجتمعه، كما يحاول إيجاد منهج علمي يحقق له ذلك، ويبني من خلاله سلم التطوير.

---

[١] ماهر حسن فهمي –مرجع سبق ذكره - ص١٨١

[٢] المرجع السابق –ص١١٠

حسني أبو يوسف الدويني

محاكمة العقل في زمن التكفير الديني

يقف المثقف الثورى مواجهًا الخطر الذي يحوم حول بلاده، وأشد أنواع الخطر هو ذلك الانصياع الفكري وراء التقاليد التي باتت باهتة تعرقل عملية النهضة وذلك الميلاد الجديد الناشئ أولا عن الإصلاح الذي لا يأتي إلا من خلال رؤية نقدية لتلك القضايا الشائكة التي تحيط بمجتمعه وتصيبه بالتأخر، حتى إذا ما وجد آفة ذلك اعتزل حتى يتم مبحثه وسط التفكير والبرهان، ولم يلبث حتى يخرج على مجتمعه بنتيجة ربما كانت في بادئ الأمر صادمة، لا محالة، لما تسببه من انقلاب على ما هو معروف؛ فصعب هو الرفض للتقاليد والموروثات خاصة التي تمس الدين ويدافع عنها المعطلون والمتعصبون في كل عصر، وتحتاج إلى جهد وإيمان عميق بالثورة والنهضة التي يريدها المثقف الثوري.

استطاع الشيخ على عبد الرازق أن يواجه المجتمع المصري والإسلامي في القرن العشرين بمبحث يعد من أهم الكتب التي نشرت في القرن العشرين، واجه خلالها عناء شديدًا وصل إلى حد التكفير والفصل بينه وبين زوجته؛ ولحسن الحظ لم يكن متزوجًا حينذاك فضاعت عليهم الفرصة[١] فقد كانت جرأة الشيخ على عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم/ بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام" ظاهرة فذة في تاريخ الجامع الأزهر[٢] " مما جعل ردود الفعل في مثل هذه الحدة. واعتبر البعض صدور الكتاب أشد وقعًا من

---

[١] د. محمود أمين العالم - الإنسان موقف – القاهرة: مكتبة الأسرة– ٢٠٠١

[٢] د.وائل غالي - الأصول الإسلامية للعلمانية – القاهرة: دار الهلال- كتاب الهلال / العدد ٧١٤-يونيو ٢٠١٠- ص٤٦

قرار مصطفى كمال أتاتورك بإلغاء الخلافة، لأنه مجرد قرار سياسي لم يستهدف العقيدة مباشرة حسب قول بعض الفقهاء... أما صنيع على عبد الرازق فقد كان محاولة للتغيير في أصول الإسلام، ومسلماته"[١]. فهو "أول كاتب مسلم في العصر الحديث يسعى إلى زرع العلمانية في العقل الإسلامي، وفي واقع المسلمين. ولقد كان أهم ما في هذه المحاولة الوحيدة والفريدة، أنها قد جاءت في صورة إسلامية، ومن عالم أزهري، وقاضي في المحاكم الشرعية الإسلامية؛ لذا ظل كتابه على "علمنة الإسلام" كتابًا تاريخيًا"[٢]. فيعارض "بشجاعة الآراء المستقرة والمتفق عليها، ولا يتردد في مساءلة أفكار كسبت استمراريتها وانتشارها بسبب التفاف غالبية الناس حولها، خاصة العامة، ويفرق بين الحقيقة التاريخية والمنطقية، وبين الآراء السائدة والمجتمع عليها"[٣] كانت معركة حامية بين المحافظين ودعاة التجديد، يكاد لا يكون فيها ما لا يذكرنا بتلك المعارك التي خاضها رجال الدين في العصور الغابرة وبعيدًا عن المساجد والمؤسسات الدينية، وكان خصومهم يدافعون عن آرائهم من فوق منصة البرلمان، وعلى صفحات الصحف والمجلات. وما أن انتقل الصراع إلى الرأي العام حتى انعكست آثاره وأصداؤه على الحياة السياسية في مصر وعرف الساسة كيف يتخذون من تهمة الإلحاد سلاحًا بتارا لم يترددوا في إشهاره في وجه خصومهم ليحطموا مكانتهم لدى الجماهير[٤]

جاء كتاب الشيخ على عبد الرازق في فترة عصيبة في تاريخ العالم حيث شهد العالم تغييرات سياسية مع نهاية القرن التاسع عشر، وتحرك التيارات الفكرية مع تلك المتغييرات وأثرت على الوضع العالمي، وظهر في تركيا السيد مصطفى كمال أتاتورك الذي ألغى معاهدة سفير وتوقيع معاهدة لوزان عام ١٩٢٣م حسب شروطهم ألغيت السلطنة في نوفمبر ١٩٢٢م وإعلان الجمهورية في تركيا ٢٩ أكتوبر ١٩٢٣م، ورغم أن هذا يعني ضمنًا إلغاء الخلافة الإسلامية إلا أن إلغاءها رسميًا كان في مارس ١٩٢٤م، وكان حدثًا صاعقًا لم يتقبله المسلمون، وبدت محاولات بعد ذلك عديدة في الدول العربية لإرجاع الخلافة الإسلامية. وكان السبب الرئيس والحقيقي وراء سعي الإمارات

---

[١] حيدر إبراهيم – مقدمه كتاب الإسلام وأصول الحكم علي عبد الرازق –قطر: دار الصدى –كتاب الدوحة - ٢٠١١

[٢] د. وائل غالي – الأصول الإسلامية للعلمانية -مرجع سبق ذكره - ص٧٦

[٣] حيدر إبراهيم – مرجع سبق ذكره-

[٤] مارسي كولو مب – تطور مصر- ترجمة/ زهير الشايب- القاهرة :طبعة مكتبة الأسرة-٢٠١٢-ص١٦٢

والممالك الإسلامية آنذاك للخلافة هو طمع ولاة تلك الإمارات وملوك الممالك الإسلامية والعربية لأن تحظى أحدهم بهذا اللقب وتلك السلطة المفوضة؛ لذا أقيم " المؤتمر الدائم باسم "المؤتمر الإسلامي العام للخلافة" وأصدر مجلة "الخلافة الإسلامية" كي تدعو لدعوته الرامية إلى مبايعة أحد الملوك والأمراء بخلافة المسلمين، وكان العرش المصري، والملك فؤاد واقف خلف أغلب هذا النشاط ولم يقتصر عمل هذا المؤتمر على المجتمع المصري، بل تعداه إلي كل المجتمعات التي تدين بالإسلام والذي تعذر عليهم الشتراك المباشر في نشاطه كانوا يرسلون إليه وإلى مجلته الرسائل والمذكرات وأحيانًا كانوا يرسلون إليه التفويضات"[١] "ومن سوء حظ هذا الكتاب أن توافق صدوره مع ظهور حركة رجعية مناهضة للدستور الديمقراطي. فقد عبأت السلطات العامة الشيوخ من علماء الأزهر"[٢] فكان القصر يدفع العلماء إلى السعى لتنصيب الملك فؤاد خليفة للمسلمين[٣] ؛ حيث نرى الأزهر يدعو علماء الدين إلى عقد مؤتمر فى القاهرة لبحث موضوع الخلافة. الذي قرر أن منصب الخلافة ضرورى للمسلمين، كرمز لوحدتهم. وأن يجمع الخليفة بين السلطة الدينية والسلطة المدنية. فكان كتاب "الإسلام وأصول الحكم" ضربة مزدوجة إلى الملك والى المؤسّسات الدينيّة الباهتة.

جاء كتاب الشيخ على عبد الرازق مساهمة منه فى هذا الحوار. ودارت مشكلة مبحثه حول: هل منصب الخليفة ضرورى للمسلمين بل هل هناك نظام الحكم فى الإسلام وممّا يستمد الخليفة سلطاته من الله، أم من الأمة؟ فقد كان "يبحث في الخلافة ويدحضها باعتبارها بدعة تنتسب إلى جوهر الدين الإسلامي في كثير أو قليل، ولكنه إلى جانب ذلك يعرض للحكم الملكي، فيدينه، ويفضح حقيقته الاستبدادية، ويحذر من مغبته على حياة الناس المعيشية والفكرية على السواء. على أن الكتاب فضلاً عن ذلك دعوة جهيرة واعية إلى الأخذ بالحياة المدنية المتحضرة التي تقوم على استلهام روح الفكر العلمي، والخبرة الإنسانية العلمية"[٤].

ثار حول كتاب الشيخ على عبد الرازق " الإسلام وأصول الحكم" معارك

---

[١] د.وائل غالي- الأصول الإسلامية للعلمانية- مرجع سبق ذكره - ص ١٥٥
[٢] د.طه حسين – من الشاطئ الآخر (كتابات طه حسين الفرنسية)- جمعها وترجمها وعلق عليها عبد الرشيد الصادق محمودي- القاهرة: المركز القومي للترجمة-ط١-٢٠٠٨ - ص٦٦
[٣] د. وائل غالي- الأصول الإسلامية للعلمانية -مرجع سبق ذكره –ص١٦٠
[٤] محمود أمين العالم- مرجع سبق ذكره- ص٣٨

فكرية، فلم يكن أحد يظن أن ما سيحدثه هذا الكتاب من انقلاب واختلافات حقًا هو يناقش قضية مهمة شائكة لا محالة غير أن الدستور ١٩٢٣م الذي لم يلبث على تأليفه بضع سنين ينص على حرية الرأي والتعبير لكن الأمر جرى مخالفًا لذلك فقد باتت محاكمة الشيخ أمرًا جديًا في بعض الأوساط[١]. فانقسم المفكرون المصريون في ذلك الوقت بين مؤيد للكتاب وآخر معارض وساخط عليه، ومن أهم هؤلاء الساخطين الشيخ محمد الخضر حسين الذي كتب كتابًا في الرد على الشيخ على عبد الرازق بعنوان " نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم" وفيه انتقد الشيخ على عبد الرازق وأعلن تغريبه لأن الشيخ على عبد الرازق تصور تصورين للحاكم في نظر علماء الإسلام، أحدهما – هو مذهب الجمهور في رأيه- يرى الحاكم ذا سلطان مستبد. ويبصر الإسلاميين –في هذا الادعاء، فيقول إن الذي يؤخذ بطريق الاستنتاج أن علي عبد الرازق كون للمسلمين مثلهما، ولما لم يجد في كلام أهل العلم عن الخلافة ما يوافق أو يقارب القول بأن سلطان الخليفة مستمد من سلطان الله تلمسه في المدائح من الشعر أو النثر، كما استند على إلى آراء المستشرق الإنجليزي توماس و. آرنولد أووند كذلك موقف الشيخ على عبد الرازق من النبي(ﷺ) بأنه مبلغ فقط ولم يكن له أي سلطة أخرى. واستشهد الخضر حسين ببعض المستشرقيين أمثال روبودان وكذلك أدلف فريديريك وغيرهم.[٢] ويرى محمود أمين العالم "أن كتاب الشيخ محمد الخضر حسين، كان يغلب عليه التملق للملك فؤاد والتأييد لملكه، ولم تكن حجه في معارضة كتاب الشيخ علي عبد الرازق، على مستوى لانق من التماسك والعمق"[٣]. بل يجزم البعض ومنهم الشيخ المفتي محمد بخيت المطيعي أنه علم من الكثيرين ممن يترددون على الشيخ على عبد الرازق أن الكتاب ليس له فيه إلا وضع اسمه عليه فقط فهو منسوب إليه ليجعله واضعوه من غير المسلمين ضحية هذا الكتاب وألبسوه ثوب الخزي والعار إلي يوم القيامة وشهروا به عند العقلاء تشهيرًا لا يرضاه لنفسه أي عاقل[٤] وحين سئل طه حسين عن ذلك الموضوع الخطير وعن رأيه في مقالة الشيخ على عبد الرازق في كتابه قال: هذا رأيه وما كان يجب محاكمته بسببه بل اعتبر طه حسين أن الملك كان وراء

---

[١] محمد حسين هيكل – مذكرات في السياسة المصرية –ج١- قدم الطبعة د. أحمد زكريا الشلق – طبعة خاصة- سلسلة ذاكرة الكتابة ١١٣ –القاهرة – الهيئة العامة لقصور الثقافة - ٢٠١٠ -ص٢٣٢

[٢] د.وائل غالي – الأصول الإسلامية للعلمانية- مرجع سبق ذكره- ص٢٣٨

[٣] محمود أمين العالم- مرجع سبق ذكره - ص٤٢

[٤] الشيخ محمد بخيت المطيعي (مفتي الديار المصرية) - حقيقة الإسلام وأصول الحكم–القاهرة: مكتبة النصر الحديثة -لم تعرف سنة النشر- ص٢٣٧

محاكمة الشيخ، ويقر بأنه قرأ الكتاب ثلاث مرات وعدل فيه وقد استغل بعض الجاهلين ذلك الموقف وظنوا أن يكون طه حسين هو من ألَّف الكتاب أو دس فيه معلومات خاطئة[1] فقد كانت مساهمة طه حسين في الكتاب هي إجراء بعض التنقيحات والتصويبات الموضعية[2]، وخلاف هذه النقطة فإن طه حسين يؤمن بحرية الرأي حيث كتب حول موضوع الشيخ مقالتين في جريدة السياسة دافع فيها عنه ونقد شيوخ الأزهر الذين حاكموه دون وجه حق[3].

كما استغلت الأحزاب السياسية ذلك الموقف، فنرى حزب الاتحاد مناهضًا لفكرة الشيخ على عبد الرازق -على الرغم من علاقته بحزب الأحرار الدستوريين الذي كان موجودًا آنذاك في نفس الوزارة الائتلافية مع حزب الاتحاد – ومن المعروف أن حزب الاتحاد يضم حوله قوى اجتماعية إقطاعية محافظة غير مستنيرة لا تبتغي سوى الحفاظ على مكانتها ومكانة مليكها[4]؛ ولايعني أن تحالف الاتحاديين مع " الأحرار الدستوريين" وائتلافهم معًا في وزارة " أحمد زيور باشا" وتعاونهما ضد "الوفد" يعني التقاء فكريًا وبالذات عندما يتعلق الأمر بعدد من المسائل الخاصة بالتحرر الفكري والاستنارة والإصلاح، بالمعنى الذي أرسته مدرسة الأحرار الدستوريين الفكرية في المجتمع المصري منذ ظهور تعاليم الشيخ محمد عبده ولطفي السيد وحزب الأمة... ومن بين هذه المسائل " مدنية السلطة والحكومة" "[5] وعلى الجانب الآخر انتصر حزب الأحرار الدستوريين لهذا الكتاب، واستعانوا بكل نظريات تراث الحرية الليبرالية العالمي في تأكيد حق المؤلف في أن يجتهد ودافع الحزب على صفحات جريدة " السياسة" -الناطقة بأفكار الحزب- والتي يرأس تحريرها محمد حسين هيكل والذي يؤكد في مذكراته أن الأحداث التي مرت أثر نشر كتاب الشيخ على عبد الرازق – وكان قد أهداه الكتاب- واستحسنه هيكل وكتب عنه في جريدة السياسة وأثنى على الطريقة البحثية التي استخدمها الشيخ في تناول هذا الموضوع الشائك فهو كتاب لم يتجاوز التدليل على فكرة اقتنع بها صاحبها، و أورد على صحتها مختلف الأسانيد. فلو أنه كان مخطأ لكان أكبر جزائه أن يتصدى له من يرد عليه، ومن يفند حججه وأسانيده، ومن يدلل على

---

[1] عبد الرشيد الصادق المحمودي – أدباء ومفكرون- القاهرة -المجلس الأعلى للثقافة- ٢٠٠٨-ط١- ص٦٢

[2] المرجع السابق

[3] د.محمد الدسوقي- طه حسين يتحدث عن أعلام عصره -- القاهرة -سلسلة اقرأ-١٩٩٢- ص٦٩،٧٠.

[4] د. محمد عمارة – دراسة ووثائق كتاب الإسلام وأصول الحكم للشيخ على عبد الرازق – بيروت-المؤسسة العربية للدراسات والنشر –٢٠٠٠- – ص١٥

[5] المرجع السابق- ص١٦

أن الخلافة أصل من أصول الحكم في الإسلام[١] ولم يتردد هيكل في إثبات رأيه في (جريدة السياسة) وفي الدفاع عنه بكل قوة فهو لايفهم محكامة رجل من أجل رأيه، وبخاصة إذا كان هذا الرأي موضع نقاش وأخذ ورد[٢]. واتخذ حزب الوفد موقفًا بعيدًا عن السياسة وألاعيبها فعلى الرغم من الخلافات السياسية التي بين الأحزاب إلا أن أصوات مثقفيه ومفكريه تدافع وتنتصر لحرية الرأي وحق على عبد الرازق في التفكير والتعبير... ورأوا في محاكمته والحكم عليه مسألة سياسية نسجت خيوطها أصابع السراي التي تعبث بالدستور، لا مسألة دينية، كما حاول أن يصورها البعض[٣] غير أن سعد زغلول، زعيم الوفد، كان شديد التعصب ضد الكتاب وناقمًا على مؤلفه وما فيه من آراء[٤] بل وصف الشيخ علي عبد الرازق بأنه "جاهل بقواعد دينه، بل البسيط من نظرياته، وإلا كيف يدعي أن الإسلام ليس مدنيًا، ولا هو بنظام يصلح للحكم"[٥].

تحول بذلك كتاب "الإسلام وأصول الحكم" إلى قضية سياسية دينية شغلت الرأي العام والخاص في مصر وخارجها وزاد منها اشتعالاً تناول بعض كتّاب الثورة المضادة، الرجعيين، الكتاب بشكل عدواني فجّ، فنرى رشيد رضا يكتب محرضًا "أنه لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت عنه... فإن المؤلف ... رجل منهم، فيجب عليهم أن يعلنوا حكم الإسلام في كتابه... لئلا يقول هو أنصاره أن سكوتهم عنهم إجازة له أو عجز في الرد عليه"[٦]، وتقرر اجتماع هيئة كبار العلماء برئاسة شيخ الأزهر محمد أبو الفضل وحضور ٢٤ عالمًا كي تناقش أمر الشيخ على عبد الرازق، واجتمعت بصفة تأديبية بمقتضى المادة ١٠١ من قانون الجامع الأزهر والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية رقم ١٠ لسنة ١٩١١ في دار الإدارة العامة للمعاهد الدينية يوم الأربعاء ١٢ أغسطس ١٩٢٥ ونظرت في التهم الموجهة إلى الشيخ وكتابه وقدمت عرائض وقّع عليها وتضمنت أن الكتاب المذكور يحوي أمورًا مخالفة للدين، وللنصوص القرآنية، والسنة النبوية وإجماع الأمة[٧] وتجلت ثورة الشيخ على عبد الرازق في رفضه

---

[١] محمد حسين هيكل –مرجع سبق ذكره- ج١ –ص٢٣٢
[٢] المرجع السابق- ص٢٣٣
[٣] د. محمد عمارة –مرجع سبق ذكره- ص٢٧
[٤] المرجع السابق-ص٢٣٢
[٥] المرجع السابق- ص١٠٩
[٦] المرجع السابق- ص١٧
[٧] د. وائل غالي – الأصول الإسلامية للعلمانية مرجع سابق ذكره- ص١٠٣

رفضه لتلك الهيئة التأديبية – رغم حضوره لها وطلب ألا تعتبر الهيئة حضوره أمامها اعترافًا منه بأن لها حقًا قانونيًا[١] كما رد على كل التهم الموجهة له في مذكره أعدها فتلاها عليهم وبعد الفراغ من تلاوتها أرفقت في المحضر وحفظت[٢] ورأت الهيئة في نشر الكتاب أمرًا يتنافى مع كرامتها، ولذلك حكمت بإخراجه من زمرة هذه الهيئة، وألزمت السطلة المدنية، تنفيذ حكمها، فتنظر في فصله من منصبه في القضاء الشرعي. كان عبد العزيز باشا فهمي، رئيس حزب الأحرار الدستوريين هو وزير الحقانية، وهو الوزير المسئول عن على عبد الرازق، وكانت أسرة عبد الرازق من الأساطين التي يعتمد عليها حزب الأحرار الدستوريين، فأقل حقوقها على رئيس الحزب أن يحميها في حدود القانون. وهذا ما اتجه إليه الرجل بكل نزاهة وأمانة واحترام للقانون لهذا الغرض شكل لجنة لتنظر الموضوع، ولتشير عليه فيه. فليس يجوز في نظام الدولة أن يفصل موظف من وظيفته إلا بحكم من مجلس التأديب المخصوص أو بقرار من مجلس الوزراء. ولا يمكن أن يفصل مجلس الوزراء موظفًا إلا إذا طلب الوزير الذي يتبعه هذا المُوظف فصله وبيّن أسباب ذلك للمجلس. فالقانون لا يقتضي فصل القاضي الشرعي الذي حكم بإخراجه من زمرة العلماء لم يكن للمجلس أن يفصله إلا أن يحيى باشا إبراهيم رئيس الوزراء بالنيابة، كان يلح عليه كل يوم فصل الشيخ على عبد الرازق إلا أن الوزير يتأنى في ذلك[٣]، وأحال الموضوع إلى قلم قضايا الحكومة لإبداء الرأي فأقيل عبد العزيز فهمي من الوزارة، وتأزم الموقف في حزبه، وسرعان ما استقال زميلاه الآخران في الوزارة. وكشفت هذه الأزمة عن صراع جاد داخل حزب الأحرار الدستوريين نفسه بين مؤيد للكتاب ومعارض[٤] إلى أن تم فصل الشيخ. ودارت على صفحات المجلات آراء العديد من الكتاب من أمثال سلامة موسى في الهلال الذي دافع عن حرية الرأي والتعبير، وكذلك نجد مجلة المقتطف وغيرها[٥].

لقد مارس الشيخ على عبد الرازق ثورته الخاصة يدافع عنها ويؤجج سبلها العقلية حتى صار نموذجًا يحتذى به ومثقفًا ثوريًا ينهض بمجتمعه من الظلامية إلى التنوير.

---

[١] المرجع السابق –ص١٢٣

[٢] المرجع السابق – ص١٢٤

[٣] د. محمد حسين هيكل – مرجع سبق ذكره- ص٢٣٣-ص٢٣٤

[٤] د. محمود أمين العالم – مرجع سبق ذكره- ص٤٣

[٥] د. محمد عمارة – مرجع سبق ذكره- ص٢٥

علمانية وائل غالي بمنهجية الشيخ على عبد الرازق

ما قدمه الشيخ على عبد الرازق في عشرينيات القرن السابق، يعتبر وثيقة جادة يحارب من أجلها الباحثون، وينشرون ما فيها من أجل إرساء المبادئ الفكرية الحديثة التي تبني ثقافة أمة تريد النهوض، ومن هؤلاء الباحيثن خرج وائل غالي ليفصح - مرة أخرى بنظرته النقدية التحليلية- عن أفكار الشيخ علي عبد الرازق التي باتت مهمة خاصة تلك الأيام التي تتصارع فيها الأيدلوجيات وتتحكم فيها المرجعيات التراثية.

يخترق وائل غالي بعنوان كتابه "**الأصول الإسلامية للعلمانية**" منطقة خطيرة تنم عن نية بحثه، فمنذ الوهلة الأولى يعتمد على حسه النقدي في ممارسة قضايا بحثه " عن الشيخ علي عبد الرازق(١٣٠٥-١٣٨٦هـ ١٨٨٧-١٩٦٦) في كتابه في"**الإسلام وأصول الحكم** /بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام "، الذي أثار حالة من الرفض لدى هيئة كبار العلماء آنذاك، وقدمت إلى مشيخة الأزهر "عرائض وقَّع عليها جم غفير من العلماء في ١٥و٢٤و٣٠ يونية سنة ١٩٢٥ وقد تضمنت أن الكتاب المذكور يحوي أمورًا مخالفة للدين وللنصوص القرآنية والسنة النبوية وإجماع الأمة ".

من تلك النقطة استمد وائل غالي نقده لفكرة علي عبد الرازق، وربطها بالحبل السري لرحم الفكر الإسلامي المتجدد الذي سبق علي عبد الرازق، وحاول أتباعه إثبات ذلك وتوطيد فكرة (اللاخلافة واللاحكم) في الإسلام، استعرض خلال ذلك ابن حداد وكتابه (**الجوهر النفيس في سياسة الرئيس**) وفيه أن للسياسة سياستين، سياسة الدين التي تبغي قضاء الفرض، وسياسة الدنيا

التي تبغي عمارة الأرض وكلاهما يرجع إلى العدل، وبذلك تكون الدولة لدى ابن حداد سياسة دنيوية ولم تكن "دولة شرعية" والتنظير الكامل لأنواع السلطة يرد في كتاب الماوردي "تسهيل النظر وتعجيل الظفر" وكتاب "**الأحكام السلطانية وكتاب أدب الدنيا والدين**" وهنا يعدد وائل غالي مصادره التي جاءت بمثل ما جاء به علي عبد الرازق حيث إن "التجربة السياسية في الإسلام ذات تقاليد غنية ومتراكمة كما يعرف الجميع"[١] وهي مشكلة تصنيف أنواع الحكم الممارس على المستوى الفعلي منذ قيام الدولة الأموية ودوران ذلك التصنيف بين مفاهيم ثلاثة: الخلافة، الملك، والسلطان"[٢] وهذا ما قام به علي عبد الرازق منذ البداية بتعريف" الخلافة في اللغة – في الاصطلاح - معنى قولهم بنيابة الخليفة عن الرسول (ﷺ) - سببه التسمية بالخليفة – حقوق الخليفة في رأيهم – الخليفة مقيد عندهم بالشرع – الخلافة والملك - من أين يستمد الخليفة ولايته - استمداده الولاية من الله – استمداده الولاية من الأمة"[٣].

يبرز وائل غالي أهمية كتاب **(الإسلام وأصول الحكم)** في أنه أول دعوة عربية إسلامية حقيقية واضحة المعالم توصل لفكرة الإسلام العلماني لأن أصوله –قرآنًا وسنة و إجماعًا- لا تقول إنه دين ودولة معا بل هو دين من دون دولة جاءت تلك الدعوة من عالم أزهري، وفي هذا الجزء يستعرض وائل غالي بسلاسة فترة إصدار الكتاب، ويعدد أسباب ودوافع الشيخ في إصدار كتابه وتويثق نظريته وتحديه للملك فؤاد والانفراد بالحكم الدكتاتوري بل ومحاولته الفاشلة في إرجاع الخلافة الإسلامية ودعوته لأن يصبح خليفة ومساعيه في المؤتمرات الدولية واتفاقيات مع المحتل ومساعي هذا المحتل الذي بات يستخدم تلك النقطة مع أحمد فؤاد وابنه فاروق فيما بعد بإرجاع الخلافة الإسلامية و أن يصبح خليفة للمسلمين، فجاء كتاب على عبد الرازق عاصفًا بكل هذا مهددًا أي مطمع.

جاء كتاب علي عبد الرازق بعد انهيار الخلافة العثمانية في الأستانة، فكان صداه أشد من قرار مصطفى كمال أتاتورك بإلغاء الخلافة؛ لأنه مجرد قرار سياسي لم يستهدف العقيدة مباشرة حسب قول بعض الفقهاء، فيكتب أحدهم" برغم ما في هجمة أتاتورك وجنايته على الإسلام من الضراوة والقسوة

---

[١] د عبد المجيد الصغير- المعرفة والسلطة-القاهرة –طبعة مكتبة الأسرة -٢٠١٠-
[٢] الموضع نفسه
[٣] علي عبد الرازق –الإسلام وأول الحكم –القاهرة – طبعة مكتبة الأسرة -٢٠٠٧-

والشراسة، فإن جناية علي عبد الرازق في كتابه **(الإسلام وأصول الحكم)** أشد خطرًا، وذلك أن صنيع أتاتورك ردة صريحة وخروج على الإسلام بقوة السلطان فلا يكون لها أثر إلا بقدر بقاء القوة، أما صنيع علي عبد الرازق فقد كان محاولة للتغيير في أصول الإسلام ومسلماته"(١) وهذا يوافق ما جاء في استعراض وائل غالي لمؤخذات الأزهر وهيئة كبار العلماء، فاستعرض خلال هذه الفقرة قانون الجامع الأزهر والمعاهد الدينية، وكان حكم تلك الهيئة قاسيًا لدرجة كبيرة دلت على عدم وسطية تلك المؤسسة التي تحاول أن تجد حلولاً وسطية غير أن مرجعيتها الميتافيزيقية تجعل علماءها لا يستطيعون الخروج ولو مرة بمقياس العقل البشري بل دائمًا ما يتحدثون بلسان الكائن المتعالي هم وغيرهم، وهذا ما يفسد على الدين صفوته وطبيعته، وما زلنا إلى اليوم نعانيه وسنعانيه طالما كانت العقول العربية هكذا ونرى ما تضمنه وصف هيئة العلماء للكتاب بأنه" جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا، وقد وردت لفظة روحية لوصف ولاية الرسول لا لوصف الشريعة ولاية الرسول على قومه ولاية روحية منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعًا صادقًا تامًا، يتبعه خضوع الجسم وولاية الحكام ولاية مادية تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمار الأرض، تلك للدين وهذه للدنيا تلك لله وهذه للناس، تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية ويا بُعد ما بين السياسة والدين، وكذلك زعامة النبي الأمي العربي زعامة روحية تستمد قدسيتها من الرسالة بل إن زعامته هذي ليست مبررًا لا يكون رئيس دولة أو ملكًا، وإنما هو مبلغ للرسالة "وما محمد إلا رسول" وحتى ما جاء بعده من صحابته أبو بكر وعمر فهما من وجهة نظر الشيخ وباحثه حكومة لا دينيه مستشهدًا بقول أبي بكر الشهير" يا أيها الناس إنما أنا مثلكم وإني لا أدري لعلكم ستكلفونني ما كان رسول الله (ﷺ) يطيقه إن الله اصطفى محمدًا على العالمين وعصمه من الآفات، وإنما أنا متبع ولست مبتدعًا" غير أن هذا تحور فيما بعد مع مر التاريخ ليصبغ على أبي بكر صبغة دينية تخرجه من بشريته العادية فهو

---

(١) د/حيدر إبراهيم – مقدمه كتاب الإسلام وأصول الحكم – مرجع سبق ذكره- وهو هنا ينقل بعض آراء بعض الفقهاء و رأيهم في علي عبد الرازق.

ليس نبيًا ولا رسولاً ليصبح هو و ابن الخطاب ومن بعدهما عثمان وعلي خلفاء النبي ذوي مناصب دينيه، وهذا ينافي الحقيقة، فالنبي ذاته يرفض أي منصب ديني إن إصباغ القدسية أمر مرفوض شرع لا محالة في تعاليم الإسلام وهو ما جاء في قول (أبي بكر) ذاته غير أن أصحاب المصالح الشخصية قد ألبثوه ما رأوا كي يثبتوا أمرًا لديهم وعجبًا لهذه الوسيلة التي باتت مفضوحة طالما بحثنا في ثنايا التاريخ.

وبعد أن يعدد وائل غالي مقولات الشيخ وما أسفر عنه التحقيق الذي أقصى الشيخ يأتي إلى اختلاف حكم الخلافة وشروطها وما آلت إليه فرضية الشيخ في هذه النقطة، وهي تأصيل دحض فكرة ضرورة أو إلزامية الخلافة بالتوجيه مباشرة إلى النص والإجماع ليتجنب الدخول في أي مماحكات ومغالطات، فقطع بعدم وجود نص قرآني أو حديث نبوي، كما أنه لم يتم الإجماع حول ضرورة إلزامية الخلافة[١].

ينتقد الباحث الإمام محمد عبده في رفضه الخلط بين الخلافة الإسلامية بالثيوقراطية الأوربية الكاثوليكية " مع أن العباسيين قد أقاموا حقهم في الملك على أساس أنهم وارثو بيت الرسول وعملوا على الاحتفاظ بالخلافة في دولة ثيوقراطية أساس السيادة فيها لزعماء الدين ليظهروا بذلك الفرق بين السلطتين في عهدهم وفي عهد الأمويين من قبلهم" وربما كان كلام الإمام نابعًا من رؤيته للدولة الإسلامية وعدم وجود ذلك الأمر كون هذا لم يحدث منذ عهد النبي وحتى بعد وفاته كان اختيار الخليفة نابعًا من المصلحة العامة والعصبية التي ظهرت في بيعة سقيفة بني ساعدة، وما رواه التاريخ من تنحي أهل النبي ذاتهم وموقف فاطمة بنت النبي وموقف عمر بن الخطاب، وقد آل الحكم في نهاية الأمر إلى أبي بكر وهو بعيد عن أهل البيت، وبجانب هذا فقد عكف العباسيون الأوائل على تكوين جيش " مرتبط بالولاء لشخص الخليفة وحدة إلى ازدياد نفوذ القوة العسكرية الخراسانية التي أصبحت الركيزة التي يقوم عليها صرح السلطة العباسية، وهذا ما شجع البرامكة من قلب ذلك الجيش على ملء دواليب الدولة ومناصبها الحساسة بالكتاب الفرس"[٢].

---

[١] المرجع سابق

[٢] د عبد المجيد الصغير - مرجع سبق ذكره

وظل وائل غالي يتنقل بالنقد بين أقوال الإمام محمد عبده والكواكبي و محمد حسين هيكل ليصل في النهاية إلى أنه " لا توجد في الإسلام سلطة دينية وأن نظرية الخلافة الكلاسيكية هي من نمط النظم الدستورية والنظم العلمانية الغربية وبالتالي فهي تخضع للنقد نفسه والاحتمالات للتطور نفسه الذي يخضع له النظم الدستورية والنظم العلمانية الغربية " ومعنى هذا تقيد طاعة رجل السلطة، وذلك يوافق المبدأ الإسلامي لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، "فلم يجعل الإسلام لأحد من أهله أن يحل ولا أن يربط لا في الأرض ولا في السماء بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه فما بينه وبين الله سوى الله وحده يرفع عنه كل رق إلا العبودية لله وحده"[١]. وبجانب الحرب السياسية التي ظهرت منذ وفاة النبي ظهر ما أسماه وائل غالي روح التحجر والتزمت التي كانت لها نفس الخطورة أو أخطر من تلك الخلافات السياسية والمصلحة، فأصبح الطمع السياسي والتزمت هما المحركين للحروب والخلافات التي ظهرت "فكل جرائم التاريخ إنما هي آثار صادرة عن أحد صور الجمود الفكري، ووقعت كل المجازر باسم الفضيلة أو باسم الدين الحق أو باسم الوطنية المشروعة أو باسم السياسية المثالية أو باسم المذهب السديد أو باختصار باسم الحرب المعلنة على حقيقة الآخر أي باسم محاربة الشيطان أو الفرقة الضالة".

يناقش وائل غالي بعد كل هذا مشكلة معاصريه في انتقاد الشيخ على عبد الرازق حيث نرى محمد عمارة وهو أحد دعاة الخلافة الإسلامية، والذي يحارب عن فكره في مقابل العلمانية، ويستخدم في ذلك نقد على عبد الرازق وتابعيه كما فعل السابقون في عصر الكتاب أمثال الخضر حسين ويحاول غالي بمنهجيته النقدية أن يرد أفكار عمارة مستعين بفهمه للنص خاصة في مسألة الممارسة النبوية، وهل هي دينية فقط أم ملكية أم أنهما الاثنان معًا وعمارة يؤول نص علي عبد الرازق وفقًا لما ارتضاه غير أنه نسى أو تناسى ما جاء في نص الشيخ وتوصيفه للنبي ودوره ومكانته وأن الرسالة غير الملك وأنه ليس بينهما شيء من التلازم بوجه من الوجوه إن الرسالة مقام والملك مقام آخر فكم من ملك ليس نبيًا ولا رسولاً وكم لله جل شأنه من رسل لم يكونوا ملوكًا[٢] وإن ما يروج له عمارة ما هو إلا أفكار كسبت استمراريتها وانتشارها بسبب التفاف غالبية الناس حولها خاصة العامة[٣] وهذا ما أوضحه علي عبد الرازق في أنه

---

[١] د وائل غالي- الأصول الإسلامية للعلمانية- مرجع سبق ذكره- نقلاً عن الإمام محمد عبده.

[٢] علي عبد الرازق –مرجع سبق ذكره-

[٣] د/حيدر إبراهيم- مرجع سبق ذكره-

فرق كبير بين الحقيقة التاريخية والمنطقية وما رواه التاريخ، وأكده أو نحا إليه ابن خلدون مثلا كأحد الشهود أو المفكرين الأوائل وغيره وبين الآراء السائدة والمجمع عليها من قبل جماعة ما.

إن فكرة المملكة النبوية فكرة واهية لم ترد في التاريخ ولم يتعرف بها النبي ذاته فهو ابن امرأة كانت تأكل القديد بمكة، وما هو إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، وما أنا عليكم بوكيل، ولم يكن له دعائم دولة في المدينة، كما يخبرنا ذلك عمارة أو كما يخبرنا ذلك كثيرون من أهل الخلافة والتأسلم السياسي فأين تعيين القضاة والولاه وتعاليم النبي والإسلام في نظم الحكم والإدارة وما علمنا عن النبي أن تحدث يومًا عن شئون دولة حتى عندما احتضر لم نره يؤسس لفكرة الخلافة من بعده بل ترك الأمر كله ورحل وهو تارك أمة دينية تصلي وتتعبد يعرفون أمور دنياهم فهو لم يشر إلى شيء يسمى دولة إسلامية أو عربية[1] كما حاول عمارة أن يفند الشواهد النصية التي استعان بها الشيخ إلا أنه من وجهة نظر الباحث قد خرج من النطاق العلمي إلى التخمين والخروج عن منطق النص المكتوب، وكذلك تلك "الازدواجية التي ناقشها عمارة في مستهل حديثه عن الإمام محمد عبده الذي يراه نصيرًا صريحًا للدولة الإسلامية ومن جهة أخرى أن محمد عبده يرفض رفضًا قاطعًا أن يكون الدين الإسلامي نصيرًا لقيام سلطة دينية في المجتمع بأي وجه من الوجوه وبأي شكل من الأشكال"، وهذا ما يتفق مع الشيخ فهو يرى"أن من واجب المسلمين أن يقيموا الحكومة على مبدأ العقل وهو مبدأ كلي أو عام" وهي قائمة على المصلحة والتجريب إذ أن ذلك يأتي بمعيار العقل – تلك المقولات – التي توجد الملصلحة والتجريب، وهذا ما استخدمه الشيخ منهجًا حيث نظر إلى عصر التجديد الغربي الحديث، وهو أن يقيم المسلمون الحكومة كما أقاموا من قبل في بعض فترات التاريخ" وقد ضمن وائل غالي مقولات استنبطها من عقل الشيخ:

١. أن الدين لايمنع من أن الجهاد النبوي كان في سبيل الملك لا في سبيل الدين.

٢. وأن نظام الحكم النبوي قد يبدو ظاهريًا موضوع غموض بينما هو جوهر بيّن تمامًا هو النظام الذي تفضي به البساطة الفطرية وأن المهمة النبوية كانت بلاغًا للشريعة مجردًا عن الحكم والتنفيذ.

٣. إنكار إجماع الصحابة على "وجوب نصب الإمام".

---

[1] علي عبد الرازق – مرجع سبق ذكره.

٤. إنكار أن القضاء وظيفة شرعية.

٥. وأن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت حكومة لادينية.

إن قضية الخلافة ما زالت حتى اليوم تسكن بطون الكتب والأبحاث منذ أن طرقها الشيخ علي عبد الرازق وقبله وبعده، ربما يسعون دائمًا للكشف عن حقائق ومصالح كثيرين يحاولون أن يتخذوا من الدين دروعًا تحمي عروشهم وتقصي الخارجين عليهم وتزيل أي ثورة وتعاقب أي رافض حتى يصبح الصوت الواحد اللاهوتي هو المفروض دون علم أو إيمان، كل هذا حاول إيجاده وائل غالي.

استعادة طه حسين وثورة العقل

يُمثل طه حسين صورة النهضة في الثقافة العربية، كونه رائد العقلانية والداعي لها، فحين نطالع أفكار طه حسين من خلال ما كتب منذ الفترة المبكرة من حياته وحتى رحيله نجده نموذجًا للمثقف الثوري العقلاني الذي يسعى دائمًا إلى ترسيخ مبدأ النقد الذاتي الذي يحيله دائمًا إلى نقد الآخر، ومنه يستخرج المعرفة وتتكشف له الحقيقة، ونقد الذات عند طه حسين هو نقد التراث الذي بات حبيسًا لا يستطيع أحد الاقتراب منه، وربما هذه النقطة التي انطلق منها طه حسين هي ما جعلته الأنموذج في تلك المرحلة والتي تلاها وحتى يومنا هذا. استطاع كذلك أن يكشف لنا معايير النهضة، وإذا ما استعان بالغرب لتوضيح تلك المعايير فإنما يستعين بواقع هو تقدم الغرب في حين تأخر العرب/المسلمين، ولم يعبأ بالتابوهات ولا بتضخيم الذات التي كان عليها مفكرو عصره، فمن العقل نقد الذات التي بالتبعية سوف يورث تطوير يعظم من شأنها، ربما كانت تلك هي الرؤية الخالدة التي أقامها طه حسين وسعى من أجلها، وصار أحد روادها القلائل الذي ينتسب إليهم النهضة العربية، فإذا كان الإمام محمد عبده قد بدأ الطريق وأكمله تلاميذه (قاسم أمين- سعد وفتحي زغلول – لطفي السيد) فإن طه حسين قد سبقهم إلى العقل وبه أقام وصار به المثقف الثوري الذي يملك مفاتيح العقل، يبحث به عن الوجود ذلك الوجود الحر دون قيود أو شروط دون انصياع أو خضوع لسلطة ما؛ فالمثقف الثوري يصنع له قدرًا لا يخشى به أقدار العابثين الجاهلين، فهو إذا طلب الثورة فعل وإذا حاربته الثورة المضادة صمد حتى يتم ثورته وظهر عليهم بأفكاره التي تصبح فيما بعد ميراث العقل البشري الذي تتوارثه الأجيال

الصالحة أبناء الثورة الحقيقية، يسعى إلى تحقيق ذاته أمام تحدٍّ ضخم يواجهه كي يصل إلى عتبات التقدم الحقيقي ويواكب العصر الحديث وما فيه من إبداعات واكتشافات، وكم هو صعب جدًا أن تجد مثقفًا ثوريًا في ظل مجتمع تسيطر عليه العادات والتقاليد وتحتويه رؤية عقائدية جامدة تحارب الرأي الذي يخالفها من قريب أو بعيد، وبجانب هذا ما أصاب التراث القديم - وما زال متصلاً بنا في الحاضر- من معتقدات غيبية زائفة سعت إلى تحطيم العقل وتهميشه، إن هذا هو السبب الأساسي في تأخرنا والركون إلى اللاوعي، وهذا الوسط العقلي لا يساعد أبدًا على البحث والتفكير.

عاش طه حسين في فترة من أهم فترات مصر الليبرالية، حيث نشأة الروح القومية والأحزاب السياسية المعاصرة وروح النهضة المنطلقة مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وتحول مصر الليبرالي بعد ثورة ١٩١٩م، وخروج المرأة إلى الشارع وانتشار الجرائد المطابع، ودستور ١٩٢٣م وغير ذلك فقد كانت تلك الفترة بمثابة فتح جديد لمصر على يد كثيرين من أبنائها تلاميذ الأستاذ الإمام محمد عبده. لقد مارس طه حسين مع عصره تلك النهضة الخاصة، وسعى أن يكون جزءًا من تلك الثورة حتى صار نموذجًا للمثقف الثوري الذي يتجلى في مبحثه الشهير (في الشعر الجاهلي) الذي نال به شهرة عالمية، كما نال به أذىً وإقصاءً وتكفيرًا من جانب أعوان الثورة المضادة.

كان طه حسين مؤمنًا إيمانًا شديدًا بثورة ١٩١٩م ذلك الإيمان الذي دعاه أن يكون على قدر تلك الثورة فهو يقرّ أن هناك عبئًا خطيرًا من أعباء هذه الثورة سيقع على العلماء والمثقفين من أبناء هذا الوطن، فهم قد عرفوا تجارب الأمم، وعرفوا حقائق العلم، واستطاعوا أن يميزوا بين ما يمكن من الأمر وما لا يمكن، وهم القادرون على أن يقودوا الشعب إلى الخير، ويسلكوا به قصد السبيل، ويعصموه من التورط فما تورطت فيه شعوب كثيرة لم تجن منه إلا شرًّا[1]. فما تميز به طه حسين عن غيره من الكتّاب المعاصرين له، من أنه كان (مفكرًا عمليًّا).. استطاع أن يستثير الإفهام ويستثمر الخيال في إيقاظ الوعي الذي هو المحرك الأول للتغيير، ويذكر عنه أنه في الأعوام التي تلت الحرب العالمية الثانية مباشرة حين كانت البلاد حبلى بالتغيرات قال للبعض " إنكم

---

[1] د.طه حسين – الأيام –ج٣- ط٦-١٩٨٢-دار المعارف- ص١٥٨

تتحدثون كثيرًا عن الثورة وتكتبون عن ضرورة الثورة، ولكنكم لا تعرفون ولا تتقنون فن العمل الثوري... وما أحوجكم إلى دراسة التكتيك الثوري والإستراتيجية الثورية"[1] لقد وضع عميد الأدب العربي الدور الحقيقي للمثقف الثوري الذي به تنهض الأمم بعد ثورتها وانتفاضتها "فالساسة الذين يقودون الثورة سيختلفون في يوم قريب أو بعيد، ويعتقدون أن العلماء والمفكرين سيكونون هم الذين يحققون التوازن بين الساسة حين يختلفون، وسيقضون بينهم فيما يضطرون إليه من اختلاف"[2] فهو البطل الإشكالي لدى "لوكاتش" الذي يبحث عن القيم في وسط منحل ويطمح في بناء كتل نوعية جديدة على أنقاض بنى تقليدية[3]، وصُدم – كما صدمنا نحن في هؤلاء المتأثقفين "الذين يرون الخطر ويعمدون إليه متابعين للجماعات التي يذهبون مذهبها أو يرون رأيها"[4].

إذن لم تكن مفاجأة أو غريبا أن تأتي ثورة طه حسين - وهو من أعيان المثقفين والصفوة- على كل ما هو قديم، ومواجها أفكار باتت مريضة أورثت المجتمع التأخر والركون وصار لزامًا أن يخرجوا من سباتهم العميق، "فأصدر طه حسين عام ١٩٢٦م كتابه **"في الشعر الجاهلي"** مستخدمًا منهج الشك الديكارتي والنقد التاريخي الأوروبي في غربلة الروايات والنصوص الدينية، بما في ذلك آيات القرآن، مما طرح إمكانية نقد القرآن ونقضه من وجهة نظر البحث العلمي، وهنا تكمن خطورة هذا الكتاب وليس في مجرد تشكيكه بمصادر الشعر الجاهلي. ومن هذا المنطلق كان طه حسين يؤكد وقتها أن العلم في ناحية والدين في ناحية. وأن التوفيق بينهما محال"[5] ولم تكن هذه هي المرة الأولى التي يعلن فيها طه حسين "تمرده على بعض الأفكار والقيم الإستاتيكية/الثابتة السائدة في مجتمعه، فطه حسين هو صاحب أول درجة دكتوراه تمنحها الجامعة الأهلية الوليدة في مصر، والتي أثارت اختلافات حادة بين المثقفين في مصر، آنذاك" فكان يقدم نموذجًا للنظام العقلي والتاريخي(وأثارت تلك الأطروحة حينها قضية أنهاها سعد باشا زغلول[6].

---

[1] مصطفي عبد الغني –طه حسين والسياسة – دار المستقبل العربي- القاهرة – ط١-١٩٨٦ - ص٢٥٥

[2] د.طه حسين – الأيام-ج٣- مرجع سبق ذكره.

[3] د.عبد الرزاق عيد –طه حسين " العقل والدين"- مركز الإنماء الحضاري حلب- ١٩٩٥-ط١-ص٧

[4] د.طه حسين – الأيام- مرجع سبق ذكره-ص١٥٩

[5] د.محمد جابر الأنصاري- تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي- عالم المعرفة- عدد٣٥-١٩٨٠- ص١٦

[6] لمزيد من الاطلاع على تلك القضية اقرأ الأيام -طه حسين- الجزء الثالث

بدأ طه حسين يلقي محاضراته على طلابه في الجامعة في بداية عام ١٩٢٦م، في موضوع الشعر الجاهلي حينما أسندت إليه دراسة تاريخ الأدب العربي والذي أخضعه الأستاذ العميد للبحث في دراسة متأنية وتأمل طويل، فمنذ بداية الكتابات الأولى لطه حسين نرى انشغاله بقضية النقد التاريخي وانتحال الشعر، فقد أعرب طه حسين في سنة ١٩١١م عن دهشته لأن النقوش التي وجدت على الآثار المكتشفة في شبة الجزيرة العربية مباينة من حيث لغتها ومحتواها للشعر الجاهلي، فهو لا يطابق شكلاً ولا مضمونًا ما نعرفه على وجه اليقين عن الأحوال السائدة في العصر الجاهلي[١]. فيرى طه حسين أن التاريخ الإسلامي "مملوءًا بالمبالغات التي هي ألصق بالقصص الخيالية منها بكتب التاريخ. ومع ذلك نرى المؤرخين منا يثبتون هذه المبالغات، وربما دافعوا عنها وحاولوا أن يخضعوا العقل والعلم لتصديقها، وقد رأيت مؤرخًا منهم يعيب الذين يشكون في أن الشجر سعى إلى النبي والحجر كلمه وسلم عليه. ولو أنه لاحظ أن مثل هذه الأخبار إنما هي أخبار السير لا أخبار التاريخ، وأن بين السير والتاريخ فرق عظيم لما عاب من شك في ذلك ولازمه بضعف العقل ولا بقلة اليقين"[٢] بل يسترد قائلاً: إن الإسلام لم يكتب له تاريخ صحيح عربي إلى الآن. وحسبك أن كتب التاريخ الإسلامي لا تعتمد إلا على الروايات التي تستند إلى الذاكرة، وهي مظنة الزيادة والنقص وعرضة الضعف والنسيان[٣] وجعل يلقي نتائج دراسته على طلابه في الجامعة أولاً بأول، واستنتج انتحال الشعر الجاهلي. "ولو لم يكن طه حسين ثائرًا لما جرؤ على خوض هذا البحر إذ أن الأدب واللغة العربية عندنا، قد استمدا قداسة واضحة في أذهان مشايخ الأزهر وفي أذهان العامة على السواء لصلتهما بالقرآن الكريم، حتى خيل لبعض الناس أن الغوص في الأدب ومحاولة نقده أو نقد أشخاصه إنما هو في الواقع هجوم على العقيدة والدينية وتحرش بأهل العقيدة والدين"[٤] وهذا ما يتضح من كلام محمد لطفي جمعة في كتابه **"الشهاب الراصد على الشعر الجاهلي"** حيث يصف أن " المؤلف لم يترك فضيلة للعرب في علوم تاريخهم وآرائهم وعقائدهم دون أن يحاول هدمها بشدة وقسوة وتهكم واستهزاء لم يعد له مثيل في كتب العلماء فيخيل للقارئ أن المؤلف يلعب ويلهو بأشرف الأشخاص وأسمى المبادئ التي

---

[١] د.طه حسين – الكتابات الأولى – حققها وقدم لها د.عبد الرشيد الصادق محمودي – دار الشروق- ط١- ٢٠٠٢-ص٦٧

[٢] المرجع السابق-ص٢٣٠

[٣] المرجع السابق

[٤] صلاح عبد الصبور – الأعمال الكاملة- ج٣- الهيئة العامة للكتاب- القاهرة-١٩٨٩-ص٥٤

خلفتها المدينة العربية الإسلامية منذ أربعة عشر قرنًا"[1] ويعطي أنموذجًا لذلك المثقف الثوري المستنير وهو قوله في مقدمة كتاب **" في الشعر الجاهلي"** أحب أن أفكر، وأحب أن أبحث، وأحب أن أعلن إلى الناس ما أنتهى إليه بعد البحث والتفكير؛ ولا أكره أن آخذ نصيبي من رضا الناس عليَّ أو سخطهم حين أعلن إليهم ما يحبون أو ما يكرهون، وإذن فلأعتمد على الله، ولأحدثك بما أحب أن أحدثك به في صراحة وأمانة وصدق، ولأجتنب في هذا الحديث هذه الطرق التي يسلكها المهرة من الكتّاب ليدخلوا على الناس ما لم يألفوا في رفق وأناة وشيء من الاحتياط كثير"[2] لم يلتفت أحد من العامة أو الخاصة إلى تلك المحاضرات فما هي إلا محاضرات عن انتحال الشعر وهي قضية سبق إليها الأقدمون والمستشرقون غير أنه حين نشرها في كتابه **"في الشعر الجاهلي"** قامت الدنيا[3] إذ تم توزيع الكتاب وبيعت مئات النسخ علانية للناس[4] .

دارت معركة على صفحات الجرائد والمجلات قبل أن تبدأ في المحاكم، استمرت مدة ثلاثة شهور وتجددت كلما سمحت الفرصة لذلك، كما أثير الأزمة في مجلس النواب سبع مرات في فترة من (١٩٢٦/١٩٥٠)[5] وكان طه حسين يعلم - دون شك- أن كتابه **"في الشعر الجاهلي"** سوف يثير حوله زوبعة فكرية ضخمة، ولم يتوقع الحماية من الرأي العام وإنما توقع الحماية من النخبة المثقفة التي ترتبط بحزب الأحرار الدستوريين أو تربطهم صداقة ومودة من أمثال أحمد لطفي السيد ومحمد حسين هيكل وعبد الخالق ثروت، ومصطفى عبد الرازق، وعلي عبد الرازق[6]. وفكري أباظة ومحمود عزمي وسليمان فياض الذين دافعوا عنه بشكل غير مباشر وذلك بدفاعهم عن حرية الرأي والبحث العلمي.

ونشرت مجلة كوكب الشرق العديد من المقالات التي تهاجم فيها الكتاب وكاتبه وحزبه الفكر وكذلك مجلة البلاغ كما فتحت الباب لكاتب خارج عن أسرة تحريرها وهو مصطفي صادق الرافعي[7] الذي وصف طه حسين على

---

[1] محمد لطفي جمعة – الشهاب الراصد- مطبعة المقطم -١٩٢٦م
[2] د. طه حسين – في الشعر الجاهلي- منشور في مجلة القاهرة – عدد خاص ١٤٩- أبريل ١٩٩٥- ص٢٥.
[3] د. أحمد زكريا الشلق-طه حسين جدل الفكر والسياسة- الهيئة العامة للكتاب –مكتبة الأسرة-٢٠٠٩-ص٣٣.
[4] على فهمي – مرجع سبق ذكره- ص٩٨.
[5] مصطفى عبد الغني- طه حسين والسياسة – دار المستقبل العربي- القاهرة – ط١-١٩٨٦-ص٤٣.
[6] د رجاء النقاش- أدباء معاصرون –كتاب الهلال- فبراير ١٩٧١-ص.٤٣
[7] مصطفى عبد الغني – مرجع سبق ذكره-ص٤٥

أنه "هر وما أقل الهر بنفسه"، وراح يعتدي عليه اعتداء بالقول نافيًا عن أنه كاتب ذو فن وأنه لا عهد له بأسرار الإلهام التي صار بها الشاعر شاعرًا ونبع الكاتب كاتبًا. وما هو – يقصد طه حسين وكتابه- إلا من خلط يسمى علمًا، وجرأة تكون نقدًا، وتحاملاً يصبح رأيًا، وتقليدًا للمستشرقين يسميه اجتهادًا، وغضاً من الأئمة يجعل به الرجل نفسه إمامًا، وهدم أحمق يقول هو البناء وهو التجديد[1]، ثم يتهمه اتهامًا مباشرًا باستسلامه لتقليد الزنادقة وبعض المستشرقين الذين لا يوثق برأيهم ولا يفهمهم في الآداب العربية، وينهي حديثه بأنه كتاب سخيف لا يطيقه إلا من كان في عقل صاحبه وضعف حجته وتهافت آرائه وكثرة سقطه[2]. وصار هو ومحمد رشيد رضا يتهمان طه حسين في تفكيره وجرأته على الدين وجعلا يستعديان الحكومة ورجال القانون وعلماء الدين على الكتاب ومؤلفه، ولم يعبأ بأن يصف دروس الكتاب بأنها " كفرًا بالله وسخرية بالناس فكذب الأديان، وسفه التواريخ وكثر غلطه وجهله فلم تكن في الطبيعة قوة تعينه على حمل كل ذلك والقيام به إلا المكابرة واللجاجة فهو يهذي في دروسه لا هو يثبت الحقيقة الخيالية ولا يترك الحقيقة الثابتة"[3] وكان طه حسين يرد عليهما وعلى غيرهما في جريدة السياسة، لسان حال حزب الأحرار الدستوريين، مدافعًا عن الكتاب ومنهجه ومهاجمًا جمود الشيوخ الذين يتسلطون على الحياة العقلية والعلمية والسياسية فيفسدونها جميعًا[4] وعدّد الأمير شكيب أرسلان ثماني نقاط ينتقد فيها عميد الأدب العربي وكتابه، جاءت جميعها متصله بالدفاع عن الإسلام والاستشهاد بعظمة الدين وإثبات صحة تواتر الروايات وأنه ثابت بالعقل والنقل وبالدراسة والرواية أنه شعر قاله شعراء الجاهلية، وأنه ليس بمصنوع ولا منحول بعد الإسلام وأن المصنوع منه ندر لا يذكر قد نبّه عليه العلماء ويربط الأمير شكيب أرسلان رواية الشعر الجاهلي برواية القرآن ويستعجب من طه حسين لماذا لم يشك في رواية القرآن[5] ولم يفلت من كتاب طه حسين شيء إلا أصابه النقد فقد أحال أحدهم إهداء طه حسين الكتاب (في الشعر الجاهلي) إلى دولة رئيس الوزراء آنذاك عبد الخالق باشا

---

[1] مصطفى صادق الرافعي – كتاب طه حسين في عيون الأدباء – إعداد محمود مهدي الاستانبولي- المكتب الإسلامي- ط١-١٩٨٣-ص١١٣

[2] المرجع السابق.

[3] سامح كريم- معارك طه حسين- ص٧٥- مكتبة الأسرة – الهيئة العامة للكتاب-

[4] د. أحمد زكريا الشلق-مرجع سبق ذكره- ص٣٤

[5] الأمير شكيب أرسلان – مقال له في مقدمة كتاب النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي- كتاب طه حسين في عيون الأدباء – مرجع سبق ذكره- ص١٠٨

ثروت بأن طه حسين أهداه الكتاب على عادة المؤلفين في عهد الركود الفكري في تاريخ التأليف الإسلامي – قصدًا إلى الترويج والحماية- وقد أصاب هنا صاحب هذا الرأي (الذي كان يظن أنه ذم في طه وكتابه) فما أصاب طه حسين من جراء بحثه هو ما كان يصيب المفكرين والمثقفين الثوريين في حضارة الإسلام ومواجهتهم مع الثورة المضادة وما أكثر المحن والتعذيب والتكفير والإطاحة والاغتيالات لبعض مفكري الدولة حين يبدأون في مناهضة الأفكار السائدة، وكعادة أصحاب الثورة المضادة في هذا العصر فقد اعتبر أحدهم أن تجديد طه حسين مأخوذًا من الغرب، وهو أخذ أعمى وفي غير احتياط[1]، أما المازني فنقد طه حسين بصورة تمثيلية نقدية على أثر التشكيك الذي نادى به طه حسين في كتابه "**في الشعر الجاهلي**" ولم يفلت طه حسين من نقد المازني الذي برع في نقده بصورة تخيلية على أثر التشكيك الذي نادى به طه حسين "**في الشعر الجاهلي**" وتخيل أن قراء القرن الثالث والعشرين سوف يحتارون من أمر طه حسين وسوف يذهب رأيهم فيه إلى طريقين أن يظن البعض أن هناك أناسًا كثيرين يسمون طه حسين وآخرين يظنون أن هذا الاسم مستعار لفرد أوعدة أفراد، ويقصد المازني هنا أن طه حسين يكتب في أشياء عديدة مختلفة عن بعضها وفي مجالات مختلفة، وأن لغته مختلفة من كتاب لآخر حتى تظن أنها كتب للعديد من الكتّاب وليس كاتبًا واحد[2]، ويعتبر المازني أن هذا ذم غير أن هذا في نفس الوقت مدح لقامة طه حسين، فإذا كان المازني يعتبر أن هذا عيبًا إلا أن هذا يعني أن طه حسين:

أولا: موسوعي في كلامه دون أن يدري.

ثانيا: ألحق به التجديد والحداثة في البحث واللغة والتفكير، وما أرقى أن يحصد الكتّاب على تلك الفضيلتين حتى يصير يومًا أهم عباقرة التاريخ ومثقفًا ثوريًا يرى خصومه تلك الثورة فيدعون بأنها انفلات تارة وضلال تارة أخرى، ولم تكن المقالات فحسب هي السبيل الوحيد للرد بل نرى العديد من الكتب والمحاضرات منها محاضرات الشيخ محمد الخضري وكتاب "**الشهاب الراصد**" لمحمد لطفي جمعة وكتاب "**نقد كتاب في الشعر الجاهلي**" لمحمد فريد أبو حديد وكتاب "**نقض كتاب في الشعر الجاهلي**" لمحمد الخضر حسين[3]

---

[1] محمد البهي- من كتاب طه حسين في عيون الأدباء- مرجع سبق ذكره –ص١٣٠
[2] المازني- من كتاب طه حسين في عيون الأدباء – المرجع السابق- ٣٣٨
[3] خيري شلبي –محاكمة طه حسين –بيروت -١٩٧٣- ص٣٢

وراحت الثورة المضادة تواجهه بكل قواها وتعنتها حتى نرى البعض يصف كتاب **"في الشعر الجاهلي"** على أنه لا يعدو أن يكون مجرد سطو على عدد من المستشرقين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فقد كان في نظر كثيرين منهم "عمود التغريب الأساسي"، وركيزة الاغتراب عن تراثنا التاريخي[1] على الرغم من أن هؤلاء المتأخرين لم يفهموا مسعى طه حسين، بل إن الثورة المضادة التي واجهته نست أو تناست أن قضية انتحال الشعر الجاهلي لم تكن أمرًا جديدًا على الثقافة العربية الإسلامية، ففرضية طه حسين المعتمدة على الشك في وجود الشعر الجاهلي أمر ناقشه من قبله **"ابن سلّام الجمحي"** في كتابه **"طبقات فحول الشعراء"** حيث درس ظاهرة النحل وتفسيرها ومناقشتها بالتفصيل، واعتبر طه حسين أن هذا هو وثيقته في النقد التاريخي للنص وكانت محاولة "ابن سلّام" هذه تسبق كل محاولات المستشرقين[2]. "فلو أن هذا الجهل المطبق رد عقول الناس إلى فطرتها الأولى، وجعلها متهيئة لتلقي ما يمكن أن ينقل إليها من علم جديد، لكان قليل هذا العلم الجديد جديرا أن يذكرها بكثير علمها القديم. ولكن الناس أحبوا الجمود واطمأنوا إليه، وحرصوا على الاستمساك به، ورأوا كل جديد بدعة أي بدعة وإثمًا أي إثم، بل رأوا إحياء التراث القديم نفسه شرًا يجب اجتنابه، وينبغي للرجل الكريم أن يتقي شره، ووصفوا إحياء القديم العربي في الأدب واللغة والفلسفة بأنه عناية بالقشور وإهمال اللباب، واللباب بالطبع هو ما يبدئون وما يعيدون فيه من الكلام المعقد الذي لا يغني عنهم ولا عن غيرهم شيئًا. ولم يقصر هذا الجمود على وطن بعينه من الأقطار العربية والإسلامية، ولكنه جثم على العالم الإسلامي كله كما تجثم ظلمة الليل على الأرض، وأبطأ إسفار الشمس التي تذود هذه الظلمة عن القلوب والعقول جميعًا، حتى أصبح العالم الإسلامي نهبًا للطامعين فيه والمعتدين عليه من المستعمرين الغربيين"[3].

كل هذا والنيابة العامة لم تتحرك لأنه لم يأت إليها بلاغ رسمي يفيد بالتحقيق، وما لبث أحد طلاب الأزهر ويدعى الشيخ حسنين بالقسم العالي بالأزهر بأن تقدم ببلاغ للنائب العام يتهم في طه حسين بالطعن في القرآن وكذلك أرسل الإمام الأكبر بلاغًا للنائب العام ضد طه حسين مرفقًا به تقرير

---

[1] د السيد أمين شلبي – الغرب في كتابات المفكرين المصريين- كتاب الهلال -فبراير ٢٠٠٠-العد ٥٩٠- ص٩٢

[2] حسين جمعة – طه حسين القامة والظل –ط١- ١٩٩٣- دار ابن هانئ للدراسات والنشر – دمشق-ص١٥٠

[3] د.طه حسين – مرآة الإسلام- طبعة خاصة –الهيئة العامة لقصور الثقافة -٢٠٠٨–ص٢٦٢

هيئة علماء الجامع الأزهر عن هذا الكتاب[1]، ولم يكتف الأزهر بذلك بل بعث بوفد من كبار علمائه يتقدمهم شيخ الأزهر إلى قصر عابدين للاحتجاج على الكتاب[2] كما انشغل البرلمان المصري بتلك الأزمة التي سبّبها كتاب **"في الشعر الجاهلي"** فأصر أحد أعضاء البرلمان وهو الشيخ القاياتي في أول سبتمبر ١٩٢٦ على استجواب رئيس الوزراء عدلي يكن بشأن الأزمة، ولم يرد عدلي باشا فتقدم عبد الحميد البنان عضو مجلس النواب بنفس الاستجواب إلى رئيس الوزراء حول نفس الاتهامات الموجهة والذي اعتبر تصرف طه حسين مخالفًا للذوق حيث إنه مدرس في الجامعة التي هي معهد أميري يعيش من أموال الحكومة الممثلة للأمة وأنه يتقاضى مرتبه من هذه الهيئة التي دينها الإسلام، وطلب البنان من المجلس تكليف الحكومة بمصادرة وإعدام الكتاب، وتكليف النيابة برفع دعوى، وفصل طه حسين من وظيفته من الجامعة[3] وتصدى لهذا وزير المعارف "على الشمسي" - وكان وفديًا إلا أنه ميال دائمًا لحرية الرأي والتعبير- ليضرب مثلاً آخر في الإيمان الدستوري المعبر عن حرية الرأي فيرد هذا المطلب القاسي بأن الجامعة معهد طلق للبحث العلمي الصحيح، بل ويقف عباس محمود العقاد- كاتب الوفد الأول- ونسى رأي الأغلبية الوفدية وحزبه المعارض للكتاب وصاحبه - في البرلمان ليفند كل تقارير اللجان التي أشار إليها النائب والتي أدانت الكتاب ويوضح أن هذه اللجان لا تبلغ شأن طه حسين من المعرفة بالآداب العربية وأن الجامعة لا يمكن أن تجد بسهولة رجلاً يقوم بتدريس الأدب العربي مثلما يقوم به صاحب الكتاب أو على درجة قريبة منه[4] وبعد مداولات استمرت كثيرًا وخلافات ظهرت بين عدلي يكن رئيس الوزراء وسعد زغلول رئيس البرلمان عالجها أحمد ماهر باشا وتم الاتفاق على تقدم أحد نواب مجلس الشعب ببلاغ إلى النائب العام؛ الذي لم يجد بدًا من كثرة هذه البلاغات وكثرة المقولات حول الكتاب وصاحبه فاستدعت النيابة طه حسين، وكان خارج البلاد آنذاك[5] ومن هنا بدأت القضية وبدأ الرأي العام ينتظر ما سوف يحدثه القضاء مع أستاذ الجامعة المصرية المارق في وجهة نظر الثورة المضادة.

---

(١) خيري شلبي- مرجع سبق ذكره- ص٢٧

(٢) د. أحمد زكريا الشلق- مرجع سبق ذكره.

(٣) د. أحمد زكريا الشلق- مرجع سبق ذكره -ص ٣٦

(٤) المرجع السابق- ص٣٧

(٥) خيري شلبي – محاكمة طه حسين – بيروت-ص٥٦

كانت أقوال المبلغين تتفق على أن طه حسين قد طعن على الدين الإسلامي في مواضع أربعة من كتابه وهي:

الأول: إهانة الدين الإسلامي بتكذيب القرآن في أخباره عن إبراهيم وإسماعيل.

الثاني: إقرار طه حسين بعدم إنزال القراءات السبع المجمع عليها الثابتة لدى المسلمين جميعًا وأن هذه القراءات من صنع العرب لا كما أوحى الله بها إلى نبيه.

الثالث: الطعن على النبي(ﷺ) من حيث نسبه الكريم.

الرابع: إنكار الأولية للإسلام في بلاد العرب.

وبحكمة – ربما لم نعهدها في عصرنا هذا حيث رأينا محاكمات وحسبة النقاد أمثال نصر حامد أبو زيد وغيره، مما يدلل للوهلة الأولى على مدى ثقافة النيابة في ذلك الوقت وسعة أفقها- رأت النيابة أنه " لا يجوز انتزاع تلك العبارات من موضعها والنظر إليها منفصلة، وإنما الواجب توصلاً إلى تقديرها تقديرًا صحيحًا بحثها حيث هي في موضوعها من الكتاب ومناقشتها في السياق الذي وردت فيه وبذلك يمكن الوقوف على قصد المؤلف منها وتقدير مسئوليته تقديرًا صحيحًا"[١] .

ناقش رئيس النيابة محمد بك نور تلك النقاط الأربعة التي بسببها أحيل طه حسين إلى النيابة وبعد "أخذ ورد بين النائب العام وبينه في وثيقة تاريخية بالغة الأهمية انتهى النائب العام إلى أن غرض الأستاذ لم يكن مجرد الطعن والتعدي على الدين، وأن العبارات التي أوردها إنما وردت في سبيل البحث العلمي مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها؛ لذلك أمر بحفظ التحقيق إداريًا على اعتبار أن القصد الجنائي ليس متوفرًا"[٢] .

وعند قراءة هذه الوثيقة يتبين لنا مدى إلمام رئيس النيابة محمد نور بالكتاب، وبموضوعه وباطلاعه على طرق البحث العلمي وتفنيدها بشكل نقدي مع مراعاة الإيمان الذاتي لديه بحرية التعبير والذي نصت عليه (المادة ١٢ من

---

[١] خيري شلبي- مرجع سبق ذكره- ص٥٩

[٢] د. أحمد زكريا الشلق – مرجع سبق ذكره- ص٣٧

الأمر الملكي رقم ٤٢ لسنة ١٩٢٣) بوضع نظام دستوري للدولة المصرية على أن حرية الاعتقاد مطلقة ونصت (المادة ١٤) منه على أن حرية الرأي مكفولة ولكل إنسان الإعراب عن فكره بالقول أو بالكتابة أو بالتصوير أو بغير ذلك في حدود القانون ومن هاتين المادتين نستخلص مدى فهم واضعي الدستور الأول للبلاد لمبدأ الحرية واختلافنا حول تنفيذه عمليًا في ذلك الوقت أولاً فما يهمنا هنا أن النيابة التي تحقق العدالة والقانون قد أخذت به ولم تعبأ بصوت الشارع إذ قام" طلاب الأزهر بمظاهرة توجهت إلى مجلس النواب، تهتف بسقوط "طه حسين" الأمر الذي جعل سعد زغلول رئيس مجلس النواب آنئذ يقف فيهم خطيبًا مهدئًا حيث قال إن مسألة كهذه لا يمكن أن تؤثر في هذه الأمة المتمسكة بدينها، هبوا أن رجلاً مجنونًا بهذه الطريقة؛ فهل يضير العقلاء شيء من ذلك، إن هذا الدين متين وليس الذي شك فيه زعيمًا ولا إمامًا حتى نخشى من شكه على العامة، فليشك ما شاء، وماذا علينا إذا لم يفهم البقر"[١] لقد وصف سعد باشا - وهو تلميذ الإمام المستنير محمد عبده- طه حسين بالبقر في نكوص واضح عن تعاليم الإمام.

تم استخدام الكتاب سياسيًا حيث كشف عن صراعات سياسية دائرة بين الأحزاب المصرية في ذلك الوقت وبين التيارات السياسية المتعددة في مصر خاصة وأن في هذه الفترة كان هناك حكومة ائتلافية يسعى سعد باشا إلى تحقيقها، لقد كان طه حسين جزءًا من هذا الصراع هو وكتابه بل وظل هذا الصراع إلى اليوم باحثًا عن حل جذري للعقول والأيديولوجيات المتطرفة التي دائمًا ما تسعى إلى إقصاء الآخر أيما كان حديثه أو أطروحته، ومن المعلوم أن طه حسين كان ميالاً إلى الأحرار الدستوريين نظرًا لأن هذا الحزب ينتمي إليه كبار الصفوة من أهل الثقافة أمثال هيكل ولطفي السيد، فهو حزب يدعو إلى الحرية والتحرر التي هي منهج طه حسين، فنرى جريدة السياسة تلعب دورًا في تأييد طه حسين من بداية الأزمة، وكانت ترد على صحف الوفد وغيرها سواء من وجهة نظر سياسية أو فكرية، فدافع عنه محمد حسين هيكل وأحمد لطفي السيد على صفحات الجرائد، وكلاهما من حزب الأحرار الدستوريين، وكان لعبد الخالق ثروت دور في الدفاع على الكتاب فبجانب أن الكتاب مهدى له من قبل كاتبه طه حسين فعبد الخالق ثروت كان متعاطفًا مع حزب الأحرار

---

[١] المرجع السابق- ص٣٤

الدستوريين[1] ومؤيدًا لفكرة حرية الرأي فدافع عن الكتاب في مواجهة الثورة المضادة، غير أن نواب حزب الأحرار في البرلمان لم يكن لهم دور فعال في تلك القضية نظرًا لأعدادهم القليلة وكان لبعضهم رأي مخالف ومضاد لشخص طه حسين، حيث كان يكتب في تلك الفترة في صحيفة حزب الاتحاد؛ ولهذا تقاعس نواب الحزب عن الدفاع عنه[2]. نرى قولاً متناقضًا من المؤرخين حول موقف الملك فؤاد من قضية الكتاب حيث يذهب البعض إلى أن الملك كان معارضًا للكتاب ولطه حسين، ونرى آخرين يؤيدون فكرة أن الملك كان له اليد في إنهاء القضية وتحفظ الحكم في النيابة، ويرى الرأي الراجح أن الموقف الأول وهو المعاداة هو الحق لأسباب منها موقف الملك من طه حسين منذ دفاعه الشرس عن علي عبد الرازق بل وتصديه لمساعي الملك في تحقيق الخلافة، وكذلك معاداة الملك لأي أسلوب جديد يمكن أن ينقد القديم والتقليد الذي يتمثل في سلطان الملك والسلطة القديمة التي يمثلها[3]، وهو ما رآه طه حسين عن ظلم الحكومات وجنوحها إلى الاستبداد ونصرها للجمود... وقد اشتد عنف السلطان وأسرف في الشدة حتى اضطر الكتّاب والخطباء إلى أن يفكروا ويقدروا ويطلبوا التفكير والتقدير قبل أن يكتبوا أو يقولوا وقد وجد الاستبداد الرسمي المتصل لنفسه أنصارًا وأعوانًا من طبقات الشعب[4].

مارس طه حسين في كتابه " **في الشعر الجاهلي**" مبدأ النقد التاريخي قبل أن يستخدم الشك الذي عرّض به في كتابه فربما ظن البعض أنه اعتمد عليه ولكن ما اعتمد عليه طه حسين هو النقد التاريخي الذي به تتكشف الحقائق دون ملابسات أو تضليل، فقد كتب يقول:"لست أذهب مذهب المؤرخين من قومنا الذين يعدون كل ما ورد عن العصر القديم تاريخًا. كأن لفظ التاريخ عندهم لا يدل على أكثر من ذكر الماضي. إنما التاريخ عندي ما له مصدر مكتوب. فإذا وقع إلى هذا المصدر استطعت أن أنقده وأمحصه. فإذا انتهى بي نقده وتمحيصه على المنهج التاريخي. فإذا بلغت هذه الحقيقة استطعت أن أعترف بأني قد اهتديت إلى حقيقة تاريخية. فإذا بلغت هذه الحقيقة تناولتها بما قدمت من الدرس الأدبي إن كانت تصلح له موضوعًا. وليس معنى ذلك أني ألغي ما ليس مكتوبًا من آثار العهد القديم وأجحد قيمته لأنه ليس من حقائق التاريخ، بل معناه أني

---

[1] د. رجاء النقاش – أدباء معاصرون- مرجع سبق ذكره –ص٤٥
[2] خيري شلبي – مرجع سبق ١كره- ص٣٩
[3] مصطفى عبد الغني – مرجع سبق ذكره- ص١٦٣
[4] د.طه حسين – من بعيد – الشركة العربية للنشر والتوزيع -١٩٣٥-ص٧

أدرس هذه الآثار على نحو خاص من الدرس وأستخلص منها قضايا ربما كانت حقًا وربما كانت أدنى إلى الحق. فالفرق بين هذه القضايا وبين قضايا التاريخ أن الثقة المطلقة بها أمر غير ميسور"[1] إذن ما يهم هو ثورة طه حسين في نظرته للتاريخ والأقدمين تلك النظرة التي كسرت حاجز التقديس والأسطرة (من أسطورة) لكل ما هو قديم قولاً أو فعلاً، حتى صار الأقدمون وتاريخهم (تابوه/ محرم مساسه) لا يجوز التقرب منه، إذ نعجب بقديمنا وإن لم نكن له أهلاً، ونرضى عن حديثنا وإن لم يكن خليقًا بالرضى. وما أكثر أن نتحدث عن لغتنا العربية التي نحبها ونكبرها ونقدسها ونريد أن نجعلها لغة حية مرنة خصبة تسع كل ما في الأرض من علم ومن فلسفة وأدب، وتعتبر عن كل ما يعرض من الخواطر والآراء وما ينشأ من الظواهر وما يستكشف من العلم والعمل. نتحدث بعد ذلك في أنديتنا ومجالسنا ونذيعه في صحفنا ومجلاتنا، ولكننا لا نفعل شيئًا لنلائم بين سيرتنا وبين هذا الحديث[2]، فالصدمة التي أحدثها الكتاب و" أثار حفيظة المجالس والمؤسسات التقليدية بشأن المادة المطروحة، إذ أن المنهج موضوع في إطار دعوته لنزع القدسية عن اللغة وميادينها وآدابها هو الذي ينبغي أن يربك هذه المجالس والمؤسسات ويعكر عليها صفو ركودها وامتيازها في الصدارة. وتكاد هذه الدعوة وما يتفرع عنها بعدئذ في أنسنة الآداب وإعادتها إلى الحياة أن تشكل نهجه التنويري الأساسي الذي يبتغي تحقيقه بشتى الوسائل التي تشتمل على التوفيق بين الاتجاهات في ضوء ما تحقق له نفسه"[3]، وهذه هي أول عقبات التفكير العلمي وأخطرهم حيث تحمل معاها عواقب وخيمة على المجتمع إذ يظل جاهلاً أبدًا تتحكم فيه أساطير الأولين وتجبره على تصديق ما جاءوا به حتى وإن كان مخالفًا للعقل الذي هو مفتاح الحداثة. فالمسألة في مبحث طه حسين " أكبر من دراسة للشعر الجاهلي وتاريخه، أكبر من التهوين أو التهويل في شأن انتحال الشعر الجاهلي؛ إنما في الجوهر، الفرز العقلي، الامتحان العقلي من صحة الوقائع الأدبية في ضوء المنطق وحقائق الواقع. بل هي تحرير للإنسان نفسه وامتلاك لحرية حركته الفكرية والسلوكية عامة. إن العلم الموضوعي، والإدراك الموضوعي للحقائق قوة محررة للإنسان على مختلف المستويات. العلم الصحيح هو طريق

---

[1] د.طه حسين الكتابات الأولى- مرجع سبق ذكره- ص٢٤٨

[2] د.طه حسين – مستقبل الثقافة في مصر- دار الكتب –ص٢٧٤

[3] د. محسن جاسم الموسوي – الاستشراق في الفكر العربي – الهيئة العامة للكتاب- ط١-١٩٩٣-ص١٠٠

الحرية"[1] " يقترن المنهج عنده بمسعاه التنويري بصفته مسعى تجاوزيًا، يبتدئ امتثاليًا معتمدًا على أصول الموروث وقراءاته ليمضي به نحو مفاهيم مغايرة يصر على إشاعتها في ضوء توصيفاته الجديدة لهذه المفاهيم، فهو يقرن المنهج بالتجديد والإصلاح[2]. فمنهج طه حسين " هو تحديد العلاقة السببية الموضوعية بين ظواهر الفكر والإبداع والسلوك وظواهر الواقع الاجتماعي الموضوعي. جاعلاً من ظواهر الواقع الموضوعي وحقائقه مرتكزًا ومنطلقًا لتفهم وتفسير وقائع الفكر والإبداع والسلوك"[3]. فهو يرفض جمع الدين بالعلم أو ربطهما ببعض كون كل منهما له مجاله المختص به ولا يفيد جمع العلم بالدين ولا ربطهما ببعض، فالصراع الدائم بين العلم والدين قديم ويرجع عهده إلى أول الحياة العقلية الفلسفية، والحق أن هذه الخصومة ستظل قوية متصلة ما قام العلم وما قام الدين لأن الخلاف بينهما أساسي جوهري لا سبيل إلى إزالته ولا إلى تخفيفه إلا إذا استطاع كل واحد منهما أن ينسى صاحبه نسيانًا تامًا ويعرض عنه إعراضًا مطلقًا، ويؤكد طه حسين أن تلك الخصومة نشأت حين دخلت السياسة فأفسدت وانصرفت بالعلم والدين عن المعقول إلى الإثم والإجرام[4] فهي خصومة بين الثابت/الدين والمتحول/العلم. والحل الذي يراه طه حسين هو أن ترغم السياسة على أن تقف موقف الحيدة وعلى ألا تؤلب السواد لكي ينتصر لرجال الدين مرة ولرجال العلم أخرى. وبهذا يزدهر الدين ويزدهر العلم معًا[5].

يضع طه حسين في بدايات القرن العشرين أسس منهج البحث التي يجب أن تكون عليه الأبحاث والأطروحات العلمية، لننتهي إلى ما يؤدي إليه السير المنهجي من نتائج... وإنها قفزة طويلة نحو البعث الفكري، أن تدعو الناس إلى ضرورة الشك في صحة النصوص الموروثة، قبل أن تعيد إليها الصواب عن طريق البحث العقلي المجرد[6] تلك الأسس التي ربما لم نجدها وسط كثير من مدعي البحث والثقافة (المتأثقفون) بل والحاصلين على الدرجات العلمية العليا الآن في مصر، فكم منهم لا يعرف منهج البحث؛ وكم منهم يدعي أنه صاحب

---

(1) محمود أمين العالم- مفاهيم وقضايا إشكالية- دار الثقافة الجديدة- ط1-1989- ص120

(2) د. محسن جاسم الموسوي- مرجع سبق ذكره -95

(3) المرجع السابق- ص121

(4) د.طه حسين – من بعيد – مرجع سبق ذكره- ص202

(5) بهاء طاهر- أبناء رفاعة- مرجع سبق 1كره- ص123

(6) د.زكي نجيب محمود- مقال تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة – مجلة الفكر المعاصر- العدد 23 يناير 1967- دار الكاتب العربي-ص9

التنظير والبحث! إلى أن رأينا أنصاف المتعلمين وأنصاف المثقفين وأنصاف الباحثين، حتى إنهار البحث العلمي والتعليم وتلاشت الثقافة وذاب معها الفن في متاهات الجب. لقد وضع طه حسين الأسس في تنفيذ البحث وأولها الوضوح والكشف عن الأغراض التي يرمي إليها البحث وثانيها البحث والاستقصاء فلا يقبل شيئًا ما بأنه حق، ما لم يعرف ولا يسبق حكمه بحثه. ثالثها وأهمها الاستقلال عن كل شيء وأي انتماء وعدم التقيد بشيء فننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وننسى ديننا وكل ما يتصل به، وننسى ما يضاد هذه القومية، وهذا الدين، حتى لا نصل إلى المحاباة وإرضاء العواطف. ثم لم يدع طه حسين فرصة لمن لم يستطع أن يبرأ من القديم وأن يتخلص من أغلال العواطف والأهواء حين يقرءون العلم أو يكتبوا فيه فينصحهم بترك هذا وعدم الاقتراب منه، فشرط القراءة والبحث هو شرط الحرية الحقيقية[1]، وينصح بذلك أكثر في كتابه **"مستقبل الثقافة في مصر"** حيث بين أن " أكثر ما يعاب أدباؤنا بأنهم لا يعنون إلا بظواهر النفوس، ولا يصورون دخائلها ولا يتعمقون ضمائرها، ولا يرسمون شيئًا من ذلك فيما ينتجون، ولكن دعهم يفعلوا ما يلامون على إهماله، ودعهم يظهروا النفس الإنسانية عارية كما يفعل زملاؤهم الأوربيون، وثق بأنهم قادرون على ذلك خليقون أن يبرعوا فيه ويبهروا به إن حاولوه، دعهم يفعلوا ذلك ثم انتظر ما يصب عليهم الجمهور ورجال الدين وإدارة الأمن العام والنيابة من مكروه يجب أن يحرر الأدب والأدباء وأن يتاح لهم القول في كل ما يشعرون به ويجدون الحاجة إلى القول فيه، ويجب أن تكون قوانيننا سمحة وأن يكون تطبيقها سمحًا، وأن يكون ذوق الجمهور عندنا سمحًا كذلك"[2].

حسم النقاد قضية ارتباط منهج الشك الذي استدعاه طه حسين في مبحثه الشائك ومن بين هؤلاء كتب وائل غالي في تسعينيات القرن الماضي بمقال له في مجلة القاهرة العدد١٤٩ أبريل ١٩٩٥ تحت عنوان **" ديكارات الغائب عن طه حسين"** ذلك العنوان بمثابة نتيجة استنتجها الباحث من قراءته لطه حسين وربطه بمقال في المنهج لديكارات، فمن الوهم أن نفهم علاقة طه حسين بديكارت على أنها علاقة تربط شخصًا بشخص، أو على أنها علاقة تقرب مفكرًا من مفكر أو على أنها علاقة تأثر وتأثير يستعيد فيه طرف من طرف فكرة أو مجموعة من الأفكار فهي صلة عابرة تأتي من تلك الصلة الحضارية

---

[1] د. طه حسين- في الشعر الجاهلي – مرجع سبق ذكره- ص٢٨

[2] د.طه حسين – مستقبل الثقافة في مصر - دار الكتب-ص٢٨٢

المرتبطة في ذهن طه حسين من الأساس وهي ارتباطه بحضارة الغرب[1]، "ذلك التأثير الذي يضرب مكونات محيطه في الفكر اليوناني واللاتيني دون أن يعني ذلك ابتعاده عن الموروث ضرورة، بقدر ما يعنيه من مسعى للمواءمة بين تبني "الآخر" قدوة ونموذجًا مرة، ومرة أخرى الإفادة منه في تكوين أسلوبه إزاء التراث العربي الإسلامي، منقبًا ومتسائلاً، مبالغًا ومعتدلاً في مسعاه الدؤوب"[2] وهذا كان مسعى كثير من رواد النهضة إذ ما زالت فتنتهم بالغرب وحضارته باعثة لهم على استقراء الماضي واستشراف المستقبل الممزوج بين الثقافتين.

بعد كل تلك الأحداث التي استمرت في النيل من عميد الأدب العربي طه حسين اضطر إلى سحب كتابه "**في الشعر الجاهلي**" من الأسواق وحذف بعض الفقرات التي أثارت هذه الحملة العنيفة ضده. ثم أعاد إصداره باسم جديد هو "**في الأدب الجاهلي**" ورفع طه حسين اعتذارًا إلى مدير الجامعة يشهد فيه أنه مسلم يؤمن بالله وكتبه وملائكته ورسله واليوم الآخر، ويوافق على حذف فصول التي أغضبت من لا يفهمها، عسى المستقبل أن يسوغ ما طرحه في هذه الفصول[3] وأعلن المثقف الثوري طه حسين أكثر من مرة أنه متمسك بما جاء في الطبعة الأولى من كتاب الشعر الجاهلي وأنه لو وجد فرصة لإعادة نشر هذه الأفكار لفعل بلا تردد[4]، وهدأ بذلك العاصفة ومرت بسلام إلى أن عاد مرة أخرى طه حسين لينتقد أشياء أخرى فقد مارس حقه الثوري في كل ما كتب حتى صارت أعماله ثورة في مجال الثقافة، يصنع بها مستقبل للثقافة في مصر. وينقد بها "حياتنا العقلية التي أصابها تقصير معيب يصيبنا منه كثير من الخزي كما يصيبنا كثير من الجهل وما يستتبعه الجهل من الشر"[5].

يكمن مقدار بحث طه حسين وثورته في زحزحة المبادئ الباهتة والكشف عن مبادئ أخرى جديدة ربما تساعد المجتمع في الرقي والتقدم خاصة، إن ثورة طه حسين تكمن في تحريك المياه الراكدة وتوجيه البحث العلمي في أطر نقدية تجعل منه قيمة في المستقبل وتنشأ أجيال تبحث عن الحقيقة، أيما كانت، "فهي

---

(1) د. وائل غالي – ديكارت الغائب عن طه حسين – مجلة القاهرة- العدد١٤٩ أبريل ١٩٩٥- ص

(2) د.محسن جاسم الموسوي- مرجع سبق ذكره- ص ٩٦

(3) سامح كريم – ماذا تبقى من طه حسين – ص٦٩

(4) د رجاء النقاش- مرجع سبق ذكره- ص٤٦

(5) د.طه حسين – مستقبل الثقافة في مصر- دار الكتب- ص٢٧٤

فرض يحسن أن يقف عنده الباحثون ويجتهدوا في تحقيقه"[1] فنتيجة الدراسات التي أعلنها طه حسين هو تغير صورة التراث العربي في أذهان الناس تغيرًا يكاد يكون تامًّا[2] لقد أراد أن يصنع لمصر مستقبلاً ثقافيًّا حقًّا حتى تصير في يوم ما ضمن دول النهضة، ويصير الشرق مفتاحًا جديدًا لأسس نهضوية متقدمة، بهذا قدم طه حسين نموذجًا ثوريًّا يحتذى به في مجال البحث الأدبي والعلمي والسياسي والاجتماعي، وغير ذلك حتى صار نموذجًا للمثقف الثوري.

(1) د.طه حسين – في الشعر الجاهلي – مرجع سبق ذكره- ص٨٠.
(2) صلاح عبد الصبور – الأعمال الكاملة –ج٣ –القاهرة- الهيئة العامة للكتاب-١٩٨٩- ص٥٥.

الفصل الثالث

المثقف المضاد

آليات الفكر الديني عند المثقف المضاد

المتبع لشأن الفكر الديني، يكتشف أنه أمام عدة ملاحظات، ربما اجتمع عليها هذا الفكر وإن اختلفت هيئة تكوينه فالغرض والمضمون واحد، غير أن الأشكال متعددة.

وأول هذه الملاحظات هو الحديث بصوت الله، كونهم ملاكًا له وخلفاءه في هذا الكون، حتى لا تجد في كلامهم سوى أنهم أصحاب الحقيقة، ولا أحد سواهم، **وثاني** هذه الملاحظات المرجع حيث يمثل المرجع بصوره أنموذج البناء المعرفي لديهم فبدونه لا يستقيم الدين وبالتالي لا يستقيم الأمر، ولهذا المرجع كثير من الأشكال التي تؤسس كذلك لمضمون واحد هو المرجعية، ومنها على سبيل المثال فكرة الشيخ المرشد المريد المهدي إلى أن نصل إلى النبي والله ليس بشخوصهم ولكن بصفتهم المنصوص عليها في تفاسير كتب علمائهم، وهذا أورث حالة من التراخي في تطوير وتحديث الفكر فليس لأحد الحق في ذلك سوى الشيخ العالم الذي حباه الله بأشياء مادية وروحية تجعله يفهم ويتدبر شأن الله في هذا العالم. أما **ثالث** هذه الملاحظات هو الصوت بمفهومه النفسي والاجتماعي. حيث يملك هؤلاء جانبًا كبيرًا من الجدل والمجادلة ورثوه بالتبعية من السابقين، فتراثنا العربي الإسلامي مليء بالمجادلات التي لا ننكر أهمية بعضها وسوء بعضها. **ورابعها** لغة الترهيب التي هي أساس بنيان الفكر الديني وشوكته التي تتوغل في أعماق المشاعر، فالخشية من الله هي أساس البعد عن التفكير والعقل وهم بذلك يستطيعون جذب السواد الأعظم. ويوجد كذلك لغة الترغيب ولعل هذه النعرة الكاذبة من أنهم يملكون مفاتيح الجنة جعلت من المدعين منهم وصف ما لا عين رأت ولا أذن سمعت واشتبك الخيال

بالحقيقة، واعتمدوا على الطمع الإنساني في إبراز ذلك وتحقيقه ولا ننسى الحشاشين وسيطرتهم.

وتمثل أدلجة الدين جزءًا أصيلاً في أفكارهم، حيث تحول الدين من قدسيته الناعمة التي تبني على الأخلاق إلى مجرد فكرة تبنيه من خلال حزبية ما لتجلب مصلحة ما تجعل أداة للنفع لطائفة على حساب أخرى هو بذلك يحقق أيديولوجية الدين، وهو أمر يشترك فيه أعوان الفكر الديني ويبنونه دومًا من خلال التأكيد على ما يجلب لهم النفع وأثر الدين داخل بوتقة لهم لا لسواهم.

وتتسم ميولهم بتقديم النص على العقل، وهو ما اصطلح عليه من قبل دراسي الفكر الديني سلطة النص وهي شمولية الدين وتحكمه في مجريات الأمور، ودعاة هذا يعتبرون أن النص كاف دون إجراء أي عمليات تأويلية، فهو قادر على الحديث والمجادلة قائم منذ الأزل بعلم الله وأمره؛ ولذا فهو قادر على احتجاز مراحل الزمان واختلافاته، وتأسست بذلك الأيديولوجية التي يحوم حولها الفكر الديني، وليس القرآن فقط هو النص الديني الوحيد الذي يلجأ إليه ملاك هذا الفكر بل صارت هناك حالة من ضمور مفهوم التراث ووقوفه عند حدود التراث الديني، وصار توليد النصوص- كما يسميها نصر أبو زيد – هي المسئولة عن جعل التراث الديني الإطار المرجعي الوحيد للعقل العربي[1]. ومشكلة تقديم النص على العقل كانت أساس في بناء النزاع الإسلامي الذي نشأ مع الفرق الإسلامية وعلم الكلام والفلسفة، وظل مستمرًا حتى الآن ولم ينته البت فيه، وظلت هناك حالة من ترجيح طائفة على أخرى، خلال تاريخ الدولة الإسلامية، فصارت اليد العليا تارة للعقل والذي مثله الفكر الاعتزالي وتاره أخرى للنقل والذي مثله الفكر الأشعري وما زال حتى اليوم هذا الصراع قائمًا تتحكم فيه قوى السلطان الحاكم وميوله الفكرية والسلطوية.

ويتجلى في ذلك نموذج التطرف في الرأي في إطار تفكيرهم، فكل ذلك السابق يؤدي إلى حتمية التطرف في الرأي والذي نراه جزءًا أصيلاً في هذا الفكر، فعلى الرغم من إقرار القرآن والنبي بالوسطية إلا أن أتباع هذا الفكر لا يملكون حلولاً عدة لموضوع واحد وإنما فقط لغة جامدة متطرفة في حبها لذاتها، وكرهها للآخر، وهو بدوره أنشأ حالة من العصاب الإيماني المرضي الذي يؤدي في النهاية إلى تأصيل معاني الإرهاب والدمار.

---

[1] د. نصر حامد أبو زيد- النص والسلطة والحقيقة –بيروت: المركز الثقافي العربي- ط١-ص٢٠.

التحول الثقافي ونشوء الثورة المضادة للعقل

رشيد رضا

إن القراءة في التحول الثقافي الذي حدث في مصر، وما زال يحدث، يأتي في إطار النقد الثقافي، لذلك المكون الذي يمتلكه هؤلاء في بناء مجتمعهم، ذلك الخطاب الذي يمثل حجر الزاوية في الكشف، بل إثبات التوجه الذي ينتمي إليه هذا المثقف وسعيه إلى تأصيله، وكما أن لتيار النهضة وجودا ملموسا في كتابات وأفكار بعض من مثقفي هذا العصر، إن جاز لما أن ننعتهم بذلك، فكان هناك كذلك تيار مضاد حاول إجهاض ما يمكن إجهاضه من ثورة أو محاولة للتغيير.

انخرط هذا التيار في إثبات استمرارية القديم وإحياء ما قد سلف، وإن كان في كلامهم شيء من الثورة إلا أنها كانت ظلامية راجعة إلى متون قد هدم بناؤها بالعقل. وكان محمد رشيد رضا[1] جزءًا أساسيًا من هذا التيار الذي لبس ثوب الإمام محمد عبده إلا أنه أخذ منه ما يستر عقله ويحجب عينه عن ضوء الصبح الذي ما زالت ترجوه الثورة، كما أنه أحد أعمدة الصراع الدائم حتى اليوم بين إثبات جدية التراث وأحقيته في بناء العصر الحديث ودحض أي

---

[1] وُلد محمد رشيد رضا عام ١٨٦٥ بقرية "القلمون" إحدى قري "طرابلس" الشام ، نال العالمية علي منهاج مشابه لمنهج الأزهر، فقد كان أبوه "علي رضا" شيخًا لبلدته، تعرف على الإمام محمد عبده ثم جاء إلى مصر ليكون بجانبه وذلك عام ١٨٩٧م وظل بها حتى وافته المنية عام ١٩٣٥، أسس خلالها أكبر صحيفة إسلامية في ذلك الوقت وهي "المنار" عام ١٨٩٨م، كتب العديد من الكتب من أهمها كتاب الخلافة الذي بلور فيه رؤيته حول الحكم في الإسلام، وكذلك كتاب الوحي المحمدي الذي جمع فيه أهم مقالاته حول مفهوم الدين والحياة.

معايير أخرى ينادي بها أي تيار مختلف، وبين تيار العقل الذي يسعى إلى نقد الذات والاستقلال النقدي وإحلال التفكير العلمي محل خرافات الماضي.

(١)

في بادئ الأمر لا يمكن أن ننكر أن محمد رشيد رضا هو أحد المقربين للإمام محمد عبده والسيد جمال الدين الأفغاني وتربى في معية العروة الوثقى، اطلع عليها للمرة الأولى بين عامي (١٨٨٤-١٨٨٥) أي في أوائل عهد صدورها وكذلك لقاؤه، حوالي تلك الفترة، بمحمد عبده عندما زار طرابلس، غير أن المجموعة الكاملة للمجلة لم تقع بين يديه إلا بعد عشر سنوات من ذلك التاريخ[١] وأتيح له أن يتم الرسالة التي وضعا الحجر الأساسي لها، وأن يشاركهما شرف الجهاد في رفع قواعد الإسلام والعروبة[٢]، حتى اعتبره الباحثون جزءًا أصيلاً من هذا التيار التوفيقي الذي نادى به الإمام محمد عبده. وإذا كان كاتب هذه السطور له مآخذ على هذا التيار الذي ظل قابعًا بين متون الماضي، يبحث عما جاء به الغرب ومحاولة التوفيق باءت بالفشل؛ لأنها لم تكن لتعتمد على العقل والنقد، بل على التبرير والتمرير، وهو ليس موضوعنا، إلا أن رشيد رضا الذي تربي في معية الحركة الإصلاحية تحول عن هذا المنهج إلى منهج أكثر ظلامية وسلفية مما جعله رأس السلفية في وقته، وكان الساعد والدليل لها حتى انتشرت بمنهجها على يد الجماعات الإسلامية في القرن العشرين، ولعل ذلك ناتج عن التحول العالمي الذي حدث بعد الحرب العالمية الأولى، ونتج عنه ظهور تيار سلفي محافظ شديد العنف في هجومه على الغرب وعلى التيار التجديدي التغريبي المناقض له، التيار الذي أطلقت عليه الدراسات

---

(١) ألبرت حوراني – الفكر العربي في عصر النهضة- ترجمة/ كريم عزقول- - بيروت: دار النهار للنشر- ط١- ١٩٦٨-ص٢٧١، ص٢٧٢

(٢) د. إبراهيم أحمد العدوي- رشيد رضا الإمام المجاهد-القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر- سلسلة أعلام العرب- مطبعة مصر- العدد ٣٣-١٩٦٤

الأوربية اسم "التيار الليبرالي" أو "العلماني"[١] وهذا بدوره أدى إلى تصدع الصبغة التوفيقية التي أقامها الإمام محمد عبده مطلع القرن، فبعد إلغاء الخلافة سنة ١٩٢٤م التي كانت تمثل رمزًا لوحدة كيان المنطقة بغض النظر عن قيمته العملية[٢] ولعل هذا كان السبب الرئيس في تحول فكر رشيد رضا إلى السلفية الصادمة التي أنكرت ما تربت عليه. كما كان رشيد رضا أعلم بنهج السلف وأحرص على الالتزام من شيخه محمد عبده، فقد عمد إلى مزيد من العناية بالسنة في تفسير القرآن بعد وفاة شيخه ولا يقنع ببيان الدلالة العامة للآيات ومراميها الأخلاقية والاجتماعية. يقول في مفتتح الجزء الأول من تفسير المنار: "إني لما استقللت بالعمل بعد وفاته خالفت منهجة - رحمه الله- بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة سواء كان تفسيرًا لها أو في حكمها"[٣]، حيث هناك تياران على مستوى تقسيم النص الديني القرآن -كما ذكرهما- نصر حامد أبو زيد أن في كتابه (إشكالية القراءة وآليات التأويل)هما: التفسير بالمأثور الذي يهدف إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهمًا موضوعيًا أي كما فهمه المعاصرون له وقت نزوله، وهم أصحاب أهل النسة والسلف مثل الطبري، والتيار الآخر التفسير بالرأي – وهو ما حاول الإمام محمد عبده الأخذ به في بعض المواضع- حيث الأخذ بالتأويل أي النظر على أساس أنه تفسير غير موضوعي لأن المفسر هنا لا يبدأ بالحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية كالسابق، بل يبدأ من موقفه الراهن محاولاً أن يجد في القرآن سندًا لهذا الموقف وهم المتصوفة والمعتزلة[٤]. وكان طبيعيًا كما سنرى أن يرفض رشيد رضا هذا الاتجاه لهجومه الشرس فيما بعد على المتصوفة.

ومما نذكره أن رشيد رضا كان على علاقة متوترة بالدولة العثمانية منذ حياة الإمام محمد عبده وحتى بعد وفاته، وهاجمهم كثيرًا في مقالاته بمجلة المنار بل لم يتردد في نشر أفكار عبد الرحمن الكواكبي التي جمعت في كتاب **"أم القرى"** والذي هاجم فيه الخلافة العثمانية وأظهر مساوئها للقراء، حتى إن الإمام محمد

---

[١] د محمد جابر الأنصاري- تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي- الكويت:عالم المعرفة - ط١- ١٩٨٠- ص٥٥.

[٢] المرجع السابق – ص٥٦

[٣] د. محمد عثمان فتحي - السلفية في المجتمعات المعاصرة -جامعة الإمام محمد بن سعود- ط٢-١٩٨١-ص٨١.

[٤] د. نصر حامد أبو زيد – إشكالية القراءة وآليات التأويل – بيروت-: المركز الثقافي العربي- ط٢-١٩٩٢ – ص١٥

عبده حذره من ذلك[1]، حتى أكد رشيد رضا في افتتاحية مجلدها الأول ولاءها التام للعهد وسيده واصفًا إياها "**عثمانية مشرب**" حميدية اللهجة، تحامي عن الدولة العلية وتخدم مولانا السلطان الأعظم[2]، ولكن السؤال هل كان رشيد رضا ضد الخلافة أم ضد أشخاص يتولون الخلافة؟ والإجابة على هذا السؤال تبين مدى حدود أفق رشيد رضا في اقتناعه بأن القضية مجرد أشخاص وليس نظامًا، فلم يعط لنفسه فرصة في بحث مشكلة النظام، وليس أشخاصه، فإنه لا يستطيع أن ينتقد النموذج القديم المقدس لديه ولدى أتباعه، فهو يرى أن الخلافة صالحة أبدًا، إلا أنها يجب أن تكون في العرب، وأن يتولى العرب مقاليد الأمور، وحمل في مجلة المنار تلك الآراء واستطاع أن يخطو بها خطوات واسعة نحو الأمام[3]، وهو ما سنراه في تدعيمه للإخوان المسلمين فيما بعد، فقد كان لرشيد رضا - بجانب روحه الإسلامية- نزعة قومية عربية أبية[4]، كما سنرى موقفه من أن الخليفة يجب أن يكون قريشيًا فحسب، إلا أن هناك حالة من التناقضات نراها في آراء ومواقف السيد رشيد رضا مع الدولة العثمانية، فإذا كان على يقين بفساد الدولة العثمانية، والسماح -كما ذكرنا- بنشر أفكار الكواكبي، بل انتقاد السياسة العثمانية في صور عدة، إلا أنه يؤيد بقوة مفهوم "الجامعة الإسلامية" في صبغته العثمانية كما طرحه السلطان عبد الحميد، وطالب المسلمين جميعًا داخل الدولة العثمانية وخارجها بالالتفات حول الدولة العثمانية كصيغة للولاء الإسلامي وحول شخص السلطان كرمز لهذا الولاء[5]، والتي ظهرت الدعوة لها في مصر منذ القرن التاسع عشر وترجع أسبابها إلى السلطان "عبد الحميد الثاني" الذي كان هدفه من إنشاء تلك الجامعة يتلخص في تأمين الوضع الداخلي للدولة العثمانية وذلك بالقضاء على الخلافات القائمة في الدولة والقضاء على الحركات التحررية ضده، وتأمين الوضع الخارجي[6]، وكان لمجلة المنار دور كذلك في جمع التبرعات لأنها تتعلق بإقامة ركن من أهم أركان الدين[7]، ولكنه يهاجم الدولة العثمانية في تجاه آخر لأنها احتضنت

---

[1] د. إبراهيم محمد العدوي- مرجع سبق ذكره- ص٢٢٢

[2] أحمد صلاح الملا- جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة رشيد رضا ومجلة المنار -القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية- سلسلة مصر النهضة - ط١- ٢٠٠٨- ص١٢٥

[3] د.إبراهيم محمد العدوي- مرجع سبق ذكره- ص٢٢٠

[4] المرجع السابق – ص٢٦٦

[5] أحمد صلاح الملا – مرجع سبق ذكره- ص١٢٦

[6] د.أمل فهمي – العلاقات المصرية العثمانية على عهد الاحتلال البريطاني- القاهرة: الهيئة العامة للكتاب – سلسلة تاريخ المصريين- ط١- ٢٠٠٢-ص ٢٤١

[7] المرجع السابق -ص٢٤٢

الفرق الصوفية من خلال مستشار الدولة " أبو الهدى رضا" واعتبر أن هذه الطرق – وبالأخص الرفاعية - بعيدة عن تعاليم الدين[1]. فكتب في العدد الثالث من مجلة المنار موضوعًا خاصًا بالموالد ذكر خلاله أن الذكر الذي يقوم المتصوفة بفعله ما هو إلا شيء من قبيل " **كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس**" وما كان ذكرهم إلا هميمة ودمدمة، وحمحمة وجمجمة، تشوبها صيحات ونبآت، وتخالطها شهقات وزفرات، ويعلوها مكاء وتصدية[2]، ولا ننكر أن هذا الصدام بين رشيد رضا والدولة العثمانية أورثه كثيرًا من المتاعب والعقبات من خلال توزيع مجلته في أركان الدولة العثمانية، واضطهاد إخوته، وطلب السلطات العثمانية من اللورد كرومر إيقاف مجلة المنار في مصر، إلا أنه رفض[3]. فمن المعلوم أن الاحتلال البريطاني في مصر كان يساند فكرة إقامة خلافة عربية لتفتيت قوة الخلافة العثمانية، وضعف شوكتها في بقاع الأرض، فاحتضن الاحتلال كل من نادى وينادي بفكرة الخلافة العربية ويقوي شوكته فاحتضن شريف مكة الهاشمي، وكانوا يأملون من ذلك استمالة العرب ودفعهم إلى العصيان على الدولة العثمانية. بالإضافة إلى تحقيق أطماعهم في مصر، وإضعاف حركة الجامعة الإسلامية[4].

(٢)

كان الغرض الأساسي الذي جعل السيد محمد رشيد رضا يهاجر إلى مصر هو صحبة الأستاذ الإمام، فقد اقترن به طول حياته، فكان كما ذكر لمحمد شاكر (ترجمان أفكاره) ومستودع أفكاره والداعية له والمدافع عنه في كل معركة من معارك جهاده[5] وعندما فكر رشيد رضا في إنشاء صحيفة إصلاحية استمد من حكمة الإمام، بل كان يستشيره في كل ما يكتب، وعندما عزم على إنشاء

---

(١) المرجع السابق- ص١٢٦

(٢) محمد رشيد رضا – مجلة المنار – المجلد الأول – العدد الخامس صدر في مارس ١٨٩٩م

(٣) المرجع السابق- ص١٢٧

(٤) د. أمل فهمي – مرجع سبق ذكره- ص٢٧٦

(٥) الأمير شكيب رسلان – رشيد رضا إخاء أربعين سنة –القاهرة: دار الفضيلة- طبعة جديدة- ٢٠٠٦ – ص١٣٢

الجريدة استشاره كذلك، خاصة وأن الأستاذ الإمام كان ينتقد جرائد مصر أمامه، وقال إنها قليلة الفائدة لعدم وجود أحزاب تنطق بلسانها، وتكون هي داعية لها[1]، وضح رشيد رضا في مجمل حديثه مع الإمام، هدف إنشاء هذا المجلة التي ستكون بابًا لنشر الأفكار الصحيحة لمقاومة الجهل والأفكار الفاسدة التي فشت فيها كالجبر والخرافات[2]. ولعل مجلة المنار كانت امتدادًا طبيعيًا لمجلة العروة الوثقى مع اختلاف بسيط في تناول الموضوعات، فقد أقر رشيد رضا حين كتب افتتاحية العدد الثاني، وأطلع الإمام عليها معلقًا أنه استفاد من هذا المذهب وروى من هذا المشرب من قراءة جريدة "**العروة الوثقى**"[3]. ولعل مجلة المنار كانت السبب الرئيس في ظهور السيد رشيد رضا على الساحة الفكرية في مصر والعالم العربي، كما يذكر ألبرت حوراني في كتابه **(الفكر العربي في عصر النهضة)**، أنه يمكن القول إن المنار منذ تأسيسها بمثابة سجل لحياة رشيد رضا ففيها كان يفرغ تأملاته في الحياة الروحية، وشروحه للعقيدة، ومجادلاته اللامتناهية والعنيفة في هجومها ودفاعها على السواء وينشر الأخبار التي كانت تأتيه من أطراف العالم الإسلامي، وآرائه في سياسات العالم، وشروحه الكبرى للقرآن. وهي الشروح التي سماها تفسير المنار التي بناها على محاضرات محمد عبده وكتاباته التي صارت من أهم مصادر تاريخ الفكر العربي والإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر[4]، فنال "موقعًا مهمًا في إطار حركة الإصلاح الإسلامي الحديث"[5]، فارتفع بها صوت الإصلاح في هذا الزمن الطويل وهو يمتد إلى وفاة السيد محمد رشيد رضا عام ١٩٣٥م وحاول حسن البنا أن يصدر المنار بعد وفاة السيد رشيد إلا أنه صدر الأمر الحكومي بإلغاء الترخيص[6]، والقضية لم تكن في إصدار مطبوعة في مصر فكم في مصر من المطبوعات الكبيرة والجادة والتي تتناول شئون السياسة والحكم وهو ما كان يهتم به المصريون في تلك الفترة، ولا يهتمون بشيء آخر، وهو ما ذكره الإمام محمد عبده عندما فاتحه رشيد رضا في إصدار المجلة، إلا أن ثورية رشيد رضا أهلته لتنفيذ ذلك، ولكنه كان ينتظر ما هو أكثر تأثيرًا من

---

(1) المرجع السابق-ص١٣٨

(2) المرجع السابق- ص١٣٩

(3) المرجع السابق

(4) البرت حوراني -مرجع سبق ذكره- ص٢٧٢، ص٢٧٣

(5) احمد صلاح الملا – مرجع سبق ذكره- ص٣٢

(6) خالد بن فوزي-محمد رشيد رضا طود وإصلاح دعوة وداعية- مكة المكرمة: دار علماء السلف للطباعة - ص١٨

المجلة. إذ أقر في مقاله المنشور بمجلة المنار سنة ١٨٩٩ أن إنشاء المنار جاء لإحياء تعاليم العروة الوثقى[١] التي وضع فيها قاعدته على أساسها- أي أساس تعاليم العروة الوثقى – التي يعتبرها نبراسًا له إلا ما كان فيها من السياسة التي تتعلق بالمسألة المصرية والتحريض على الإنكليز فإن هذا أمر ذهب ذهاب وقته والعروة الوثقى نفسها صرحت مرارًا بأن تلك الفرصة إذا ذهبت لا تكاد تعود ويستقر قدم الإنكليز في مصر، وقد كان ولكنها قالت في شأن النهضة الإسلامية، وذاد رشيد رضا عن العروة الوثقى البحث في جزئيات البدع وتفصيل القول في التعاليم الفاسدة والعقائد الزائفة والتربية المفيدة ونحو ذلك والكلام هنا لرشيد رضا واصفًا المنار وما سيقدمه وسيؤكد عليه في مسيرتها الدعوية عبر السنين القادمة.

هدف المنار إصلاح الفكر الإسلامي وتأهيله للحياة في العالم الحديث، أي بيان اتفاق الإسلام مع العلم والعقل وموافقته لمصالح البشر في كل قطر وكل عصر، وإبطال ما يورد من الشبهات عليه وتفنيد ما يعزى من الخرافات إليه[٢] وهذا يحيلنا أساسًا إلى فكر الإمام محمد عبده الذي تبناه في البداية محمد رشيد رضا – خاصة وأن مواد المجلة كانت تعرض على الإمام يقرؤها قبل النشر ويوافق على ما فيها حتى توفى عام ١٩٠٥م، وهذه المحاولات يمارسها دومًا الخطاب الديني الذي يتحصن بالتراث دون أن يخلق قطيعة مع الحداثة، ويحاول أن يخلق أشكالاً من التكيف والتحول بحيث يدرك كل شيء ... فالخطاب الديني يتعايش بهذا الشكل مع الحداثة عندما يحاول أن يقدم أدلة شرعية على السياسات الحديثة للدولة، ويحاول أن يجد للصيغ الحديثة جذورًا في الفكر الإسلامي وهو حالة من القراءة التراجعية للنصوص[٣] أي القراءة التي تبدو عصرية، لكنها في الواقع ترتهن الواقع كله والعصر في أسر الماضي[٤] – على حد تعبير نصر حامد أبو زيد- فقرر رشيد رضا – استنادًا إلى مقولة للإمام مالك- أنه لا يصلح آخر هذه الأمة إلى بما صلح به أولها، مؤكدًا أن المطلوب مرة أخرى، العودة والرجوع إلى الإسلام الأصلي والصحيح بعد تخليصه مما لحق به تاريخيًا من الخرافات والبدع[٥]، وهذا في حد ذاته ما يطلبه ويرجوه الباحث

---

[١] مجلة المنار السنة الثانية – العدد ٢٢

[٢] أحمد صلاح الملا- مرجع سبق ذكره – ص٤٠

[٣] د. أحمد زايد – الحداثة -

[٤] د. نصر حامد أبو زيد- التفكير في زمن التكفير- - القاهرة : دار سينا للنشر - ط١-١٩٩٥ - ص٣٨

[٥] أحمد صلاح الملا – مرجع سبق ذكره – ص٤٢

الثوري أن يخلص الأصل من أي شرع أفسده لكن يأتي السؤال كيف يتم ذلك؟ وما هو المعيار الذي يتم عليه؟ والأدوات المستخدمة؟ كل هذه الأسئلة تحيط بالمبحث والباحث إذا ما فكر في ذلك، وفي إطار تحديد هذه المعايير تتكشف لنا ميول الباحث وندرك ما سيؤول، إليه فإما أن يرتكن إلى جمود الماضي غير مبال بما تقدمه الأفكار الحديثة، وإما أنه يجول في الأفكار الحديثة مستخلصًا مناهج يمكن لها خلق الماضي من جديد، لكن لم يستطع رشيد رضا أن يجيب على تلك التساؤلات ضمنيًا في إطار تأكيده وميوله الإصلاحية، فهو يحدد أن "تجديد الدين يأتي بنبض ما عرض لأهله من البدع"[1] وهذا حقيقة هو صورة رشيد رضا في تلك التوافقية، بل زاد عن ذلك حتى صار همزة وصل بين المدرسة الإصلاحية أو ما أطلق عليها بـ "السلفية العصرية" وبين الحركات الإسلامية الحديثة، فالرجل بدأ تلميذًا مخلصًا للإمام – كما ذكرنا- ثم مع مرور الأيام وتكشف مخاطر التجزئة والاستعمار أخذ تفكيره ينحو منحى الدفاع والمحافظة، ويظهر المزيد من الانحياز الواضح والصريح إلى التفكير السلفي التقليدي. فالمتابع لأفكار رشيد رضا يكتشف حالة من الردة الدائمة فهو بجانب كونه نشأ في فكر توافقي كما ذكرنا وأوضحنا وكما أكد عليه معظم الباحثين في حياة الإمام محمد عبده وحياة رشيد رضا، إلا أنه يرتد على تلك الأفكار إلى ما هو أكثر ظلامية، فكان يؤكد في سنوات المنار الأولى ضرورة استناد الإصلاح الإسلامي الحديث إلى مقتضيات العقل والواقع، مشددًا على أنه ما لم يحدث ذلك باختيار القائمين على الإصلاح فإن معطيات العقل والواقع ستفرض نفسها عليهم، وهو ما قد يشكل خطرًا ماحقًا على مستقبل الدين، بل إن رضا – تحت تأثير عبده جعل من العقل صراحة مرجعًا لفهم الدين، حيث أكد أنه إذا ثبت دليل عقلي قطعي وجاء في ظاهر الشرع ما يخالفه، فالعمل بالدليل العقلي واجب متعين على أن يتم تأويل النقول تخالفه تبعًا له ومع وفاة الإمام تحرر رشيد رضا من تأثيره، ويستعيد العناصر التقليدية المحافظة من تكوينه الديني، وهو ما انعكس سريعًا على صفحات المنار التي ظهرت مناوئة للعقل يميل إلى الحد من دوره في فهم الدين[2] فبينما كان في مطلع حياته الإصلاحية يتجنب الخوض في المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية مؤكدًا وحدة أصلها، وأن اختلافها لا يتعدى رواية الحديث وتأويل بعض الأحكام. نراه بعد ذلك ينتهج منهجًا مغايرًا فيتبع منهاج الحنابلة وخاصة ابن تيمية في دراسة العقائد...

---

(1) رشيد رضا – مجلة المنار – مج ٣٠ يوليه ١٩٢٩

(2) أحمد صلاح الملا- مرجع سبق ذكره- ص٤٩

واعتبر الوهابية المذهب الذي أقام السنة بصورة لم يسبق لها نظير بعد الخلفاء الراشدين[١]، فنجد فتوى في المنار عام ١٩١٤ عن المذاهب الإسلامية حين سأله السائل، أن كل المذاهب مسلمون. وأصل الدين عندهم كتاب الله تعالى ويقرون بوحدانية الله، وبرسالة خاتم النبيين ولكنهم يختلفون في تأويل بعض الآيات وبيان المراد منها، إلا أنه يعود ليؤكد في عام ١٩٣٠ في مقال له عن سيرة السلف بأنه يجب الرجوع لهم لأن التأويل يمكن أن يأتي بما ليس مراد للشارع وأن الصحابة أعلم بهذا الدين لأنهم أعلم بلغة القرآن والحديث ومشاهدتهم أعمال الرسول ووقوفهم على أحكامه[٢] ؛ لذا كان الرجوع إليهم من خلال السلفية هو جوهر الإصلاح لديه، ففسر المذهب السنة تفسيرًا مستمدًا من الحنابلة المترمتة التي كانت سائدة في دمشق أكثر من مصر[٣] وأن التجديد لدى هذا الفصيل الذي يمثله رشيد رضا هو "تجديد هدايته وبيان حقيقته، ونفي عرض لأهله من البدع"[٤]، وهذه البدع هي من وجهة نظره إعمال العقل الذي سوف يناقشه في أكثر من موضع، وحديث عن الاجتهاد ومحاولة قراءة النص الديني.

(٣)

في إطار الحديث عن الثورة والثورة المضادة، فإننا لا شك يجب الالتفات دومًا إلى العقل كمعيار يفصل بين الاتجاهين ويكشف من خلاله على أسس وأدوات المعرفة، ولعل قضية العقل كانت الشغل الشاغل للمفكرين والفلاسفة في العصور المختلفة للحضارة الإسلامية، وكانت هناك تيارات تتصارع على إثبات وجودها، ونظرًا لوجود رشيد رضا في إطار البناء الإصلاحي فكان لزامًا عليه أن يمر على تلك القضية وأن نكتشف من خلال ما ناقش، وما حاور، وما نقد، كيف كان ينظر إلى قيمة العقل في البناء الإصلاحي؟ وهل كان له رأي مخالف لمن قبله من أمثال محمد عبده والأفغاني؟ وهل تأثر تجاه ذلك بإحدى

---

[١] صلاح الدين الجورشي – التأثيرات السلفية في التيارات الإسلامية المعاصرة – إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر- مركز الدراسات العالم الإسلامي- خريف- ط١ ١٩٩١-ص٢٢١

[٢] المنار : مجلد ٢ م ٢٢ ص ١١٣ السنة الثانية والعشرون.

[٣] ألبرت حوراني- مرجع سبق ذكره – ص٢٧٧

[٤] المنار ١٩٢٩- ص١١٦

المدارس التاريخية في التراث الإسلامي؟ كل هذه التساؤلات تكشف لنا عن شخصية صاحب المنار، نرى أن رشيد رضا في إطار تحوله الفكري الذي جاء لأسباب ذكرت آنفًا، قد اصطدم مباشرة بفكر شيخه الإمام محمد عبده ومن قبله أستاذهما السيد جمال الدين الأفغاني، فإذا كرر رشيد رضا فكرة أن الصحابة أولى التابعين هم أصحاب الفتوى الحقيقية، فإن السيد الأفغاني يقر في تعجب " إن القاضي عياضًا قال ما قاله على قدر ما وسعه عقله وتناوله فهمه وناسب زمانه، فهل لا يحق لغيره أن يقول ما هو أقرب للحق وأوجه وأصح من قول القاضي عياض أو غيره من الأئمة؟ وهل يجب الجمود والوقوف عند أقوال أناس (هم أنفسهم لم يقفوا عند حد أقوال من تقدمهم) قد أطلقوا لعقولهم سراحها فاستنبطوا وقالوا وأدلوا دلوهم في الإدلاء في ذلك البحر المحيط من العلم وأتوا بما ناسب زمانهم وتقارب مع عقول جيلهم، وتتبدل الأحكام بتبدل الزمان"[1] وهو ما نجده عند الإمام محمد عبده في نفس دائرة أحقية الحاضر في قراءة وفهم الدين وتفسيره، وليس لأحد من السابقين مكان في ذلك فقد صار الدين الذي "ينطلق بالعقل في سعة العلم، ويسيح به في الأرض، ويصعد به إلى أطباق السماء، ليقف به على أثر من آثار الله أو يكشف به سرًا من أسراره في خليقته، أو يستنبط حكمًا من أحكام شريعته، فكانت جميع الفنون مسارح للعقول تقتطف من ثمارها ما تشاء، وتبلغ من التمتع بها ما تريد. فلما وقف الدين، وقعد طلاب اليقين، وقف العلم وسكنت ريحه"[2].

أما قيمة العقل عند رشيد رضا قائمة عن قدرته على تنفيذ ما هو مطلوب شرعًا وليس له الحق فيما هو معروض عليه، فوظيفة العقل أن يعلم ويفهم ليعمل، لا أن يتحكم في دينه ولا في قانون حكومته الذي هو وضع بشر مثله، ثم يؤكد أن العقول مختلفة وباختلافها تختلف الرؤى ويقتضي أن يكون لكل فرد ممن يحكمون عقولهم في الدين دين خاص به وللمجموع أديان كثيرة بقدر عددهم إن صح أن يسمى أتباعهم لها دينًا[3] ويخلص في نهاية الأمر أن العقل عمده هو الهوى. وهو من نوعية العقل الديني الذي تحدث عنه محمد أركون في إطار حديثه عن مشروع نقد العقل الإسلامي إذ فرق بين العقل بشكل عام (الحر

---

[1] جمال الدين الأفغاني – الآثار الكاملة – خاطرات وآراء وأفكار – انسداد باب الاجتهاد- إعداد سيد هادي خسرو شاهي –القاهرة- مكتبة الشروق الدولية - ٢٠٠٢– ص١٥٠

[2] محمد عبده – الإسلام بين العلم والمدنية -تقديم محمد الرميحي – قطر: كتاب الدوحة – طبعة خاصة – - ٢٠١٢- ص١٦٨

[3] فتاوى الشيخ رشيد رضا -فتوى ١٩٣٥ بالمنار – إعداد صلاح الدين المنجد – يوسف خوري- ص٢٥٧٢

الطليعي) وبين العقل الديني الذي يشتغل داخل إطار المعرفة الجاهزة، ويستخرج كل المعرفة الصحيحة استنادًا إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة فهو عقل تابع لا مستقل[١] وهو أمر خارق لمنطق الحياة البشرية التي تقوم في الأساس على العقل، ويؤكد فيلسوف الإسلام ابن رشد ذلك في إطار نقاشه حول نقطة العقل وعلاقته بالشريعة بأنه إذا كانت الشريعة نطقت بأمر، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقًا لما أدلى إليه البرهان فيه، أو مخالفًا، فإن كان موافقًا فلا قول هنالك وإن كان مخالفًا طلب هنالك تأويله[٢] هو أمر يزيد الطمأنينة والراحة التي يبغيها الإنسان ويسعى الدين إلى تحقيقها، فلا يشك في الأمر مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول[٣]، وقد خلط الشيخ بين تحكيم العقل في أساس الدين وبين تحكيم العقل في فروع لا تضر بالدين إذا ما اختلفنا فيها وهو ما نراه بين مذاهب الفقهاء، حتى يؤكدوا على أنهم لا يعارضون العقل، وهو ما يجهدنا فيه أمثال الشيخ وعلى أساس هذا الموقف المناوئ للعقل عمومًا، تحدد موقف المنار من قضية الاجتهاد أيضًا فرغم أن المنار رفضت نظريًا إغلاق باب الاجتهاد إلا أنها أوضحت أن الاجتهاد هو التقليد بأحكام الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح والتخلص من المذاهب التي وضعها الفقهاء المتأخرون مؤكدًا على أن لا اجتهاد مع النص[٤]. ونرى تلك الحملة الشرسة التي شنها رشيد رضا على الجامعة المصرية بعد صدور كتاب **في الشعر الجاهلي عام ١٩٢٦** واصفًا إياها بأنها "مؤسسة إلحادية" معتبرًا أنها ورثت مكانة الأزهر وخلقت ثقافة جديدة لا دينية بديلة للثقافة الدينية السائدة، وأنها تؤثر على عقول الناس وبالتالي سينقضي عصر الإسلام[٥]، وظل مناوئًا دائمًا لعميد الأدب طه حسين ودائم النقد والسخط عليه معتبرًا إياه عدوًا للإسلام[٦] .

ومن هنا نكتشف ثورة ظلامية لهذا المثقف المضاد الذي بدأ يسلك خطوات ثورية جادة ثم يرتد عنها وينتقد ما قاله من قبل، وكأن هناك شخصًا آخر هو

---

(١) د.محمد أركون- الإسلام والحداثة – ندوة مواقف – دار الساقي- بيروت –ط١ -١٩٩٠-ص٣٣٨

(٢) ابن رشد – فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال- تحقيق: محمد عمارة – سلسلة الذخائر –دار المعارف –القاهرة- ص٣٢

(٣) المرجع السابق – ص٣٣

(٤) أحمد صلاح الملا – مرجع سبق ذكره- ص٥١

(٥) المرجع السابق –ص٣٢٥

(٦) المرجع السابق

الذي تكلم ولعل هذا - من وجهة نظر كاتب هذه السطور- إحدى علامات النزعة الرمادية المسماة بالتوافقية البعيدة عن معيار النقد، وإنما تعتمد على مبدأ المنفعة وهذا ما يكتشفه المتابع لهذه الشخصيات المترددة التقليدية الخادعة، فهو يميل دومًا إلى التراث ولا شيء سواه، إلا أنه حين يجد ما يوافق هذا التراث من حداثة تراه يهرول هنا وهناك ليثبت أن الإسلام دين حداثي. غير أن الإسلام لا يحتاج لمثل هذا الإثبات.

(٤)

كتب رشيد رضا كتابه عن الخلافة هادفًا إلى بيان حقيقة الخلافة وأحكامها، وشيء من تاريخها وعلو مكانتها، وبيان حاجة جميع البشر إليها ومفترضًا ضمن سياق هدفه أنه ترك المسلمين لها كان "خيانة" على أنفسهم بسوء التصرف فيها والخروج بها عن موضوعها، وما يعترض الآن في سبيل إحيائها[١]، وكان هذا الكتاب عبارة عن سلسلة من المباحث في مسألة الخلافة بدأها على صفحات مجلة المنار عام ١٩٢٢م[٢]. ومن خلال هذا المبحث نحاول الإجابة على بعض التساؤلات، التي تخطر في ذهن قارئ رشيد رضا، فما رؤيته للإمام والخلافة؟ وكيف بنى هذه الرؤية وسنده الذي استند عليه؟ وهل حقًا كانت له أكثر من رؤية حول الخلافة؟ وهل هناك شروط للخلافة لديه؟ وما هي أدوات تحقيق الخلافة وهدفها وعلاقة ذلك بما قبله من أفكار الإمام محمد عبده؟.

قبل تناول تلك المباحث التي أقامها كيما تجيب عن تلك التساؤلات التي يطرحها، ونؤكد أنه في تلك الفترة كان الخطاب الإسلامي الإصلاحي الذي بدأه الأفغاني واتبعه الإمام محمد عبده فيه كان خطابًا ذا مضمون سياسي أكثر منه دعوي، حيث إن إرادة التغيير عند الأفغاني هي السلطة السياسية طبقًا للقول المأثور عن عثمان(رضي الله عنه) أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن؛ لذلك يتوجه الأفغاني إلى الحكام[٣]، والإمام محمد عبده اتبع أستاذه الأفغاني في

---

[١] رشيد رضا – مقدمة كتاب الخلافة – من كتاب الدولة والخلافة دراسة وتقديم وجيه كوثراني - بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦- ص٥٢

[٢] وجيه كوثراني-مقدمة الكتاب- مرجع سبق ذكره - ص١٣

[٣] د. حسن حنفي – جمال الدين الأفغاني مئوية الأولى – القاهرة:مكتبة الأسرة -١٩٩٨ – ص ٢٠٥

إصلاحه عن طريق السياسة وعلى أيدي الأمراء والملوك الذين توسموا فيها صدق الرغبة في استجابة الدعوة، فلما بلغا بهذه الحملات المباركة غاية مطافها عاد التلميذ يراجع أستاذه فيما هو أقوم وأجدى[1] وهو ما سيجعل الإمام ينحى في النهاية بعيدًا عن السيد الأفغاني، إلا أنه لا يمكن أن ننكر الهدف الأساسي من هذا الخطاب وهو السيطرة سياسيًا ومن خلال ذلك يتم الإصلاح لكل شئون الحياة، حتى إن الخطاب الإصلاحي لرشيد رضا نجده مضمونًا سياسيًا انطوى عليه إلا أن هذا المضمون لم يطف على السطح وإنما بقى مضمرًا ومموهًا بمفردات مجلوبة من القاموس الديني الاجتماعي، والثقافي[2]، ويحدد وجيه كوثراني في مقدمة كتابه عن الدولة والخلافة أن رشيد رضا خلال فترة كتابته التي سبقت إلغاء الخلافة في مارس ١٩٢٤م أن يضع أملاً ولو ضعيفًا كما يقول - في احتمال عودة مصطفى كمال إلى الإسلام والانطلاق من الإنجاز الذي حققه هذا الأخير في استقلال تركيا، وتحييده عن حزب المتفرنجين وملاحدة الأتراك على حد تعبيره، ففي ٣٠ يناير سنة ١٩٢٣م يبعث برسالة إلى صديقه شكيب أرسلان يرى فيها أنه في حال فشل مؤتمر لوزان المرتقب يصبح من الضروري ومن أجل مصلحة الأتراك "توثيق روابط الإخاء الديني بينهم وبين العرب، ويذهب إلى حد ترجيح الترك على الأفرنج حتى لو احتقروا العرب وبغوا عليهم[3]، وكان قد خشى رشيد رضا أن تكون كفة ملاحدة الطورانيين أرجح وزعامة الشعب، وتبوء مقاعد الحكم والاستعانة بذلك على صبغ النابتة بغير صبغة الإسلام، فإن قوة الجند في أيديهم "الجند في الترك كل شيء، ولولا غيرته على هذا الشعب الإسلامي لما كتب مبحثه في الخلافة"[4].

وتتمثل عند رشيد رضا الخلافة في كونها النيابة عن النبي(ﷺ) في حراسة الدين وله في ذلك مقال منشور في المجلد الثاني من المنار في العدد ٢٣ حول الدين والدولة يعرف فيه الخلافة بأنها حراسة الدين وسياسة الدنيا فهي جامعة للرئاستين معًا الدين والدنيا ويجب تفويض الأمور العامة إلى الخليفة ولا تصح

---

[1] عباس محمود العقاد- الإمام محمد عبده- القاهرة – القاهرة -سلسلة أعلام العرب رقم (١) -١٩٦٢ -ص١٠٦، ص١٠٧

[2] سمير أبو حمدان الشيخ- رشيد رضا والخطاب الإسلامي المعتدل- بيروت : الشركة العالمية للكتاب، سلسلة :موسوعة عصر النهضة-١٩٩٢- ص١١٢

[3] وجيه كوثراني- مرجع سبق ذكره- ص١٩

[4] شكيب أرسلان – مرجع سبق ذكره-ص٢٧٢

الأحكام إلا إذا كانت صادرة عنه مباشرة أو بواسطة نوابه[1]، يعبتر كما أنه يعتبرها الإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين معنى واحد وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لصالح الدين والدنيا، وهو بذلك يستند إلى رأي الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية الذي يعتنق مبدأ أن الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، ويرى صراحة أن تنصيب الإمام أي توليته على الأمة واجب على المسلمين شرعًا لا عقلًا فقط وأرجع رأيه لما رآه صاحب المقاصد التفتازاني في أن ذلك راجع إثباته إلى إجماع الصحابة الذين قدموا الخلافة على دفن النبي، وكذلك حفظ النظام، وثالثًا لجلب النفع ودفع الضرر ورابعًا هو وجوب طاعته ومعرفته بالكتاب والسنة وهو يقتضي وجوب حصوله وذلك بنصبه[2] فهو فرض كفاية عند رشيد رضا. يرى في الحاكم الإمام العلم الذي به يستطيع إقامة الشريعة وسن الشرائع، وهو أمر طوباوي لم نجده في تاريخ الدول الإسلامية المتعاقبة منذ الأموية وحتى نهاية العثمانية.

فاستند أولًا في ربط هذا التنصيب بأهل الحل والعقد في الإسلام الذين عرفهم السعد في شرح المقاصد على أنهم العلماء والرؤساء ووجوه الناس، والذي يتيسر اجتماعهم، وهذا المبدأ الذي يشكلون منه هيئة الحل والعقد يتنافى شكلاً ومضمونًا على تفضيل الله بالتقوى التي هي معيار التفضيل في الآية الكريمة "**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**"[**سورة الحجرات ١٣**] وحديث النبي(صلى الله عليه وسلم): **لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى** وهو معيار معنوي يصعب قياسه، لأنه لا يمكن الكشف عنه بل هو علاقة سرية بين العبد وربه، ويعتبر رشيد رضا أن بهم تنتظم ويتبعهم سائر الناس، وإنما تصح المبايعة باتفاقهم، أو اتفاق الرؤساء الذين يتبعهم الغير، ومن لم يتبعهم بالاختيار سهل عليهم إكراهه بقوة الأمة على الطاعة والانقياد، ومتى تمت البيعة في العاصمة وجب أن تتبعها الولايات بمبايعة ولاتها، ولم يتردد في أن يؤكد رشيد رضا على أن سلطة الأمة ومعنى الجماعة هي سلطة أولى الأمر الذين يعتبرهم "الجماعة" لأن أولى الأمر واحد منهم.

ولم يخبرنا رشيد رضا ومشايخه بكيفية اختيار أهل الحل والعقد هذا، فإذا

---

[1] رشيد رضا – المنار – ج٢ – العدد ٢٣ – ص٣٥٥

[2] محمد رشيد رضا - كتاب الخلافة – مرجع سبق ذكره- ص٥٤

كانت الإمامة لها شروط وكيفية اختيارها عندهم فكيف لم يبينوا لنا شروط هؤلاء وكيفية اختيارهم، فهو يصرح بأنهم هم الأمة وهم الإجماع والجماعة، لكن لا نعرف كيف أتوا وهل هناك طريق يسلك حتى يصير الشخص من أهل الحل والعقد، وربما كان مقصده أولاً هو الصحابة الذين وصفهم ضمنيًا بأنهم زعماء المسلمين. ولكن ليس كل الصحابة أيضا وإنما مشاهير الصحابة فهناك في متون الكتب أسماء كثيرة من الصحابة لم يكن لهم دور فاعل في إرساء الدولة وإنما قوم عاشوا وماتوا على دين الإسلام متذكرين تعاليم النبي(ﷺ) الذي كان يسير بينهم في الأسواق، يتبع رشيد رضا أفكار الماوردي- خطوة بخطوة- في كتابه الأحكام السلطانية في أن الخلافة فرض كفاية أي إذا قام بها شخص سقط فرضها على الكافة وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان أحدهما أهل الاختيار أي من يختارون الإمام، وثانيهما أهل الإمامة أي من يتم الاختيار منهم كما حدث وأن حددهم عمر بن الخطاب قبل وفاته في الستة، والملاحظ أن السيد رشيد رضا لم يأت بحديث يثبت فيه الشروط المعتبرة في الخليفة وخلافته، فهو يستشهد برأي السعد في شرح المقاصد الذي بدوره يستشهد برأي كتب الفقة ويعدد صفات الخليفة دون أي سند شرعي من الكتاب أو السنة، والملفت للنظر أن رشيد رضا يميل إلى قول الإمام من قريش، فقد كان يحلم ومعه الكواكبي إلى إقامة خلافة عربية قريشية كما كانت وأن يكون الخلفية على دراية كاملة باللغة العربية وفنونها لتفهم النص وإمكانية تفسيره واستنباط الأحكام منه، ويستند إلى بيعة السقيفة وحديث النبي(ﷺ) **الإمام من قريش**، وهذا وإن صح سنده ففيه ميل إلى قبيلة عن أخرى وهو ما رفضه القرآن، وأكده النبي(ﷺ) في أكثر من موضع، كما سبق وبينا، ولعل الإمام من قريش يتبع في فقة الصلاة حيث يقدم السابق في الإسلام عن اللاحق له كما أجمعت فقهاء الأمة على استحسان ذلك وليس فرضًا أو واجبًا. غير أن هذا استحسان يمكن دحضه بآية التقوى أو حديث **"يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى"** وهو أمر ظاهر وبيّن في الثقافة الإسلامية ولا يمكن لأحد إنكاره.

يعتبر رشيد رضا وأتباعه أن بيعة سقيفة بني ساعدة وتخصيص عمر بن الخطاب البيعة في ستة من بعده، أنه منذ ذلك الوقت تشكلت هيئة الحل والعقد، ونظرًا لأن هذا المصطلح هو حديث العهد بعد النبي وربما لم نجده في كتب

الفقهاء أنفسهم، ليدل ظهوره على صبغة أيديولوجية لتميز بعض على آخر بمراوغة فقهية يقوم بها مدونو الفقة ومؤرخي الفكر الإسلامي، ليثبت تفضل قوم على حساب قوم آخر، والاستشهاد بآية طاعة أولى الأمر بأنهم هم أهل الحل والعقد ففيه كلام، ليس موضوعنا الآن ولكن ننوه بأن القرطبي أدرج آراء المفسرين في ذلك الأمر وأجمع كما ذهب مالك والضحاك أنهم علماء الدين، وعكرمة أشار إلى أن أبا بكر وعمر أقرب الصحابة للنبي(ﷺ) وذهب ابن كيسان أنهم أولو العقل وميمون بن مهران ومقاتل والكلبي أنهم أصحاب السرايا التي كانت تخرج للحرب، فأي قول يمكن السند إليه. فهو بدون أن يدري في نقاشه حول تلك النقاط يؤكد على نشأة مرجعية للمسلمين، وحتى أهل الإصلاح منهم حتى يتحسسوا الطريق القويم[١]، وهو ما يدخل الإسلام فيما حرمه النبي بأنه لا كهنوت ولا مرجعية في الإسلام. وينتهي رشيد رضا إلى أن سوء حال المسلمين ناتج عن تخليهم عن الخلافة التي تعالج كل أمور الأهواء، ويكون مصدرًا لهداية العامة ومرجع لهم[٢]، وهو بذلك شديد الشبة في فكره بالسيد جمال الدين الأفغاني وبعيدًا كل البعد عن أستاذه الإمام محمد عبده الذي آثر الإصلاح بعيدًا عن المناصب، والسؤال الذي يطرح نفسه وهل تقدم المسلمون في عصر الخلافة العثمانية بمراحلها المختلفة وحقبها العديدة؟ فما كان حال المسلمين وإصلاحهم في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؟

وكانت وسائل رشيد رضا لتحقيق حلمه في إنشاء الخلافة، هو مخاطبة العالم الإسلامي عبر مقالاته التي صدرت ككتاب عن الخلافة، وخاطب ضمن من خاطب حزب الإصلاح الذي رأي أنه يمثل الإسلام المعتدل والذي سيكون به ومنه خلافة الدولة الإسلامية الجديدة بعد أن انهارت بشكل فعلي في تركيا، فهذا الحزب هو الذي يمكنه إزالة الشقاق من الأمة، كما يمكن أن يتكون منه هيئة الحل والعقد التي يرجوها رشيد رضا خاصة وأنه مليء بالأموال والرجال على حد تعبيره[٣] وهي نزعة طبقية في المقام الأول- كما ذكرنا آنفًا- حول موضوع الحل والعقد هذا.

انتهى رشيد رضا إلى التردد بين إحياء الخلافة بمفهوم الإمام محمد عبده، وبين إحيائها بمفهومه السلفي المسيطر عليه منذ وفاة الإمام، فبين أنه لا يوجد

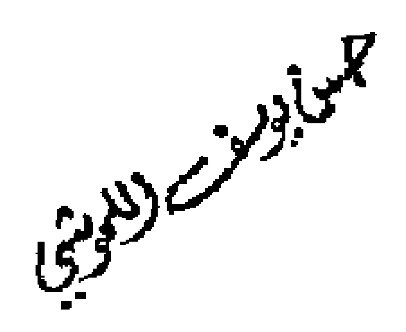
---

[١] المرجع السابق- ص١٢٦
[٢] المرجع السابق- ص١٢١
[٣] المرجع السابق- ص٩٢

سلطة في الإسلام وبين أن الخلافة مرجعية للدين تحميه وتسانده.

ويتضح موقف رشيد رضا أكثر حينما نتابع موقفه الشرس من أطروحة الشيخ علي عبد الرازق حول الخلافة في الإسلام في كتابه الإسلام وأصول الحكم، إذ كان أحد المتصدين لهذا الكتاب والمحاربين له فكتب ناعيًا على أمة الإسلام الانتصارات التي أحرزها خصوم الإسلام في هذه الحرب السياسية العلمية للإسلام والمسلمين والتي كانت أضر وأنكى من الحروب الصليبية على حد تعبيره[1]، واعتبر انهيار الخلافة في تركية أمرًا استعماريًا فازت فيه الدول المعادية للإسلام، حيث استطاعت هذه الدول بمساعدة الخارجية عن الحق والدين بالفصل التام بين الدولة والدين، ولم ينه كلام الشيخ في مقالاته وخطبه عند حد رفض كلام علي عبد الرازق بل قام بالحض على محاكمته، وطالب هيئة كبار العلماء بذلك فكتب يقول "لأنه لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت عنه... فإن المؤلف رجل منهم، فيجب عليهم أن يعلنوا حكم الإسلام في كتابه، لئلا يقول هو وأنصاره أن سكوتهم عنه إجازة له أو عجز عن الرد عليه[2]، كما يعلم المتابع لحركة المنار منذ نشأتها أن السيد رشيد رضا استطاع عبر كثير من المقالات أن يؤسس لأصولية الخلافة والجامعة الإسلامية التي كان شيخه الأفغاني أول المنادين بها.

نرى من خلال ذلك النموذج الخاص من نماذج المثقف المضاد الذي استباح عقول الناس تارة إلى الأمام وأخرى إلى الخلف، مترددًا حول معنى الثورة التي يراها ارتدادًا للخلف ورجعة عمياء إلى الماضي.



[1] د. محمد عمارة – مقدمة كتاب الإسلام وأصول الحكم –مرجع سبق ذكره – ص٩

[2] المرجع السابق الموضع نفسه

الثورة المضادة وآليات الخطاب السلفي

حسن البنا

تمثل نهايات القرن التاسع عشر مرحلة اليقظة الفكرية في مصر والعالم العربي؛ في إطار من المحاولات لدى من أطلق عليهم (جيل الروَّاد) الذين كانوا نتاج إرهاصات فكرية سابقة عليهم؛ بدأت مع رحلة الطهطاوي ونضجت في تصورات الإمام محمد عبده ومن لاحقة كانت تلك الفترة قائمة على طرح العديد من الأفكار، وحل الكثير من القضايا الفكرية، الاجتماعية، الدينية، الثقافية. وكان لزامًا على هؤلاء الرواد الكشف عن هويتهم وأدوات بحثهم وكان لكل منهم أداة للكشف ومنحى للبحث، تأثر من تأثر بالتراث وتقاليده والنقل، أو بالحداثة الأوربية وعقلها أو من آثر الجمع بين التيارين الحداثي والتقليدي، وفي حقيقة الأمر بات الصراع قائمًا بين تلك المناحي الفكرية التقليدية والحداثية والتوفيقية، وهو ما يمثل حجر الزاوية في عدم استمرارية تلك النهضة إلى الآن وانقطاعها إلا من حالات نادرة وتضعنا تلك الفرضية في قراءة المشهد الفكري الذي سيطر على تلك الفترة ومحاولة الإجابة على السؤال الحاضر اليوم في الحياة الفكرية، ما هو أثر كل منحى في مريديه؟ وكيف استقر تاريخيًا؟ وما هو المشروع الذي يمتلكه كل منحى؟ وكيف يقدمه؟.

بجانب تيار المثقف الثوري الذي اعتمد على العقل والنقد وجدنا تيارًا آخر للثورة المضادة الذي استمد قوته تاريخيًّا من مريدي التقليد، وأصحاب النزعة القديمة الرافضة كل ما جاء أمامها وتعتبر التراث هو الحل، ولكن هل كل

التراث؟ أم ينتقون منه ما يخدم أفكارهم وميولهم وتضادهم للطرف الآخر؟ فأين منهم آباء التراث العربي (المعري -ابن رشد- أبو حيان التوحيد- الرازي- الحلاج- ابن عربي) وغيرهم كثير من أهل التراث العقلي والفلسفي والصوفي الذين سبقوا العقل الغربي الحديث إلى مفاهيم الحضارة والمعرفة. ولا مانع من الانتقاء لخدمة الأفكار لكن المانع الحقيقي هو إنكار الباقين والحقد على ما قدموه وإقصائهم خارج دائرة التاريخ.

إن معاداة هذا التيار للتجربة الغربية جعلهم ينظرون إلى التراث نظرة المغشي عليه من الموت إذ لم يستطع أن يستقي منه كل شيء؛ لأنه فوجئ ولو للحظة أن التراث يحوي صورًا حداثية لا يستطيع الإفصاح عنها لأنها سوف تثبت عواره.

يمثل طرف الثورة المضادة نموذجان:

إحداهما: فاعل له تمثيلات ثقافية تخصه، يقوم بأفعال وممارسات تؤدي وتخدم عمله كالمشاركة السياسية والاجتماعية من خدمات التعليم والصحة وعمل جمعيات توعية وخدمية، وهو ما يتمثل في حسن البنا منشأ جماعة الإخوان المسلمين، وكذلك تجربة حزب مصر الفتاة لأحمد حسين إن أمكن وضعها في هذا الإطار- وبهذا تتمثل الثورة المضادة تاريخيًا في أنموذج البنا وأعوانه.

ثانيهما: نموذج اكتفى بالبحث والتنقيب في التراث ودحض أي محاولة منهجية للعقل/ المثقف الثوري، وملئت المكتبة العربية بكتب هؤلاء والتي ربما لا تعد ولا تحصى لأنهم دائمًا ما ينظرون إلى الكم لا الكيف وهذا نراه جليًا في موقف هؤلاء مما كتبه طه حسين ومن قضيته الشهرية التي صاغها في كتاب صغير لا يتعدى مائتي ورقة من القطع المتوسط إلا أن ما انهال عليه من قبل هؤلاء يمثل عشرات الكتب كبيرة الحجم التي لا نجد فيها غير السباب والقذف إلا القليل، وهو ما لا يعهده العقل كما لا يعهده الحوار الأخلاقي الديني، وموقفهم من علي عبد الرازق وكتابه الإسلام وأصول الحكم، ولهم مواقف كثيرة ربما يطول شرحها في موضع آخر، فلا ننسى هيئة كبار العلماء وما قدموه من فتوى تكفير وإقصاء، كما يمثل هذا التيار مصطفى صادق الرافعي، ومحمود محمد شاكر، ولطفي جمعة، وغيرهم كثير. غير أن هذا الطرف ربما يميل أحيانًا إلى ثورية إلا أنها محجمة مرتبطة بحدود مقولات، كما أنهم ربما

لايعنيهم أدوات نقد العقل وإن كانوا يمتلكون أداوت أخرى، تعتمد على حس العقيدة، وكلا النموذجين يكملان بعضهما البعض و هذا ما سنبينه لاحقًا.

يضع طارق البشري في حديثه عن السياسية في مصر - على مدى القرن العشرين- حسن البنا وجماعته الإسلامية[١]، ضمن الحراك السياسي، لاعتبار أن تلك الحركة هي الأكثر انتشارا وشعبية على الرغم من أنها لم تصل أبدًا إلى حكومة البلاد، بل عانت كثيرًا من ممارسات الحكومات المتعاقبة ضدها بل إنها الحركة التي توالدت أجيال بغير انقطاع عضوي[٢]. وهو ما يؤكد عليه محمد عمارة بأن ظاهرة الصحوة الإسلامية ومشروعها الحضاري، هي أقوى وأكبر وأخطر وأعمق ظواهر العصر الذي نعيش فيه[٣] ويضيف أن هذا كله جاء أبوية وإمامة وريادة حسن البنا(١٩٠٩-١٩٤٩) ولنتوقف عند تلك المقولات علنا نكتشف معنى الصحوة الإسلامية ومفهوم الأبوية والإمامة والريادة والتي يربطهم عمارة برحم مشروع الجامعة الإسلامية الذي نادى به السيد جمال الدين الأفغاني وسعى إليه، وكذا الإمام محمد عبده ورشيد رضا ليجعل البنا امتدادا لهذا التيار لكن ماذا استقى البنا من هؤلاء؟ هل قرأهم واكتشف جميع أفكارهم أم أخذ عنهم ما يمكن أن يخدم منطقه وأفكاره كما سبق وأن بينا أسلوب الاستقاء من التراث الذي يتبعه هؤلاء.

لا شك أن تراث الإمام محمد عبده (بين بين) أي بين التجديد والتقليد نظرًا للتوافق الذي كان يسعى الإمام إليه وهي محاولة التبرير التي كان يتبعها بعض رواد النهضة في مصر والعالم العربي، للتوفيق إن أمكن ذلك وهو أن الحضارة الصحيحة تتوافق مع الإسلام[٤] لكن جاء بعده جيل آخر مال بطرف المعادلة إلى ناحية أخرى وهي أن الإسلام يتوافق مع ما تأتي به الحضارة[٥].

حين تطالع أفكار حسن البنا تجد أنك أمام تجربة كاملة معقدة تعتمد على مفهوم الإمامة والأبوية وهي تجربة ليست بجديدة على مفهوم الدين عامة كما في كهنوت العديد من الديانات القديمة والحديثة، وخاصة في نماذج الفرق الإسلامية التي ظهرت مع بدايات المُلك العربي والإسلامي كالباطنية وهي

---

[١] د.طارق البشري- قراءة في فكر السياسي للحركة الإسلامية
[٢] المرجع السابق -ص٨
[٣] د. محمد عمارة – التجديد في المشروع الحضاري- ص٧
[٤] د. محمد جابر الأنصاري – مرجع سبق ذكره
[٥] المرجع السابق

أشبه إلى مفهوم التنظيم والتشعب والممارسات، فنموذج حسن البنا هو تقريبًا نفس نموذج الحسن بن الصباح، والخوارج وفرق الشيعة وغير ذلك من الفرق التي حاولت أن تسيطر على عامة الأمة بالعمل السري تارة والمواجهة العنيفة تارة أخرى، فالتاريخ الإسلامي شاهد على الصور العدائية التي مارستها بعض الجماعات الساعية إلى السلطة أو السيطرة، فقد ظلت تتناحر عبر زمن كبير إلا أنه في النهاية خيب مسعاها وانهارت أيديولوجيتها في مقابل التزام عامة المسلمين بتعاليم النبي والبُعد عن التطرف والانشغال بالسؤال والاختلاف، ولعل المبدأ الذي سيطر على أفكار هؤلاء هو الحاكمية التي مارسها ويمارسها أعوان الفكر السلفي وهو ما سنبينه.

يكشف حسن البنا عن منهج جماعة الإخوان المسلمين، وهو منهج تسبه صاحبه إلى صحيح الدين، ويقر بفروض ما أنزل الله بها من سلطان لكن ولأنه يشعر بأحقيته في فرض أشياء ووجوب أشياء أخرى يؤكد على أن الجهر بدعوة الإخوان وتوجيهها للناس فريضة[١]، بل حماية هذه الدعوة هي أيضًا فريضة[٢] ويقر - في رسائله- بالحب لمن والاها وللعداء لمن ناوأها، وهي صيغة تفي بمدلول التحزب والإقصاء والعدوان على الآخر المخالف له والتي ينص عليها كلمة (عداء) في تصريح البنا فإذا ما استدعيت كلمة عداء وما تحمله من شر تجد منطق آليات الخطاب الديني السلفي الذي تبلور فيما بعد في فكر سيد قطب، الذي يعتقد أن الناس إذا عاشوا بمنهج الله ونظامه فهم في دين الله وإن كانوا في منهج غيره أو نظامه، فهم في دين غير الله[٣].

وقبل الحديث عن منهج الإخوان وطريقة الانتشار والثورة المضادة التي قاموا بها وما زالوا ينفذون خططها نقدم محاولة لقراءة نشأة هذا الفكر وطريقة بنائه وهل هو فكر أصيل أم أنه مزج مذهبي من التراث الإسلامي؟ يضعنا تاريخ الإخوان المسلمين أمام تجربة مذهبية شبيهة بالمذاهب والفرق الإسلاميه التاريخية القديمة؛ حيث شكل البناء للفرقة أو المذهب، وكذا المنهج الباعث إلى إنشاء الفرق غير أنها ليست جماعة أصيلة أي ذات بناء ومضمون فريد، وإنما هي استنباط خرج من حضن مذهب ما كبير واتخذ طريقه كمذهب سياسي.

---

(١) حسن البنا -رسالة في المنهج- القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع – سلسلة من تراث الإمام البنا- ص١٦

(٢) المرجع السابق- ص١٦

(٣) سيد قطب- المستقبل لهذا الدين- القاهرة :دار الشروق- ط١٨-٢٠٠٥-ص١٥

ودعوتي هذا مبنية على أن الإخوان المسلمين لم يأتوا بعقيدة، بمعناها المذهبي، جديدة عما أتى به أصحاب المذاهب التاريخية القديمة، بل ربما تجد شبهًا كبيرًا بين طرح الأفكار وطرق الوصول إليها، ومن هنا نستنتج أنها شبيهة بتلك المذاهب المنبثقة من أحضان مذهب كبير، ودورنا هنا هو محاولة معرفة الانتماء المذهبي والمقاربة بينه وبين أي المذاهب انبثاقًا.

من خلال عرض الأفكار الرئيسة للإخوان المسلمين ومحاولة توصيفها في إطار معرفي نابع من مفاتيح الفرق التاريخية يتأتى لنا الكشف أولاً: عن البناء الشكلاني وهو ما يعرف بالهيكل التنظيمي أو الهيكل المقدس الثابت عبر طبقات الفرقة، وربما لا نجد كثيراً من الفرق التي اهتمت بالبناء الشكلي الهيكلي غير فرقة الشيعة وما انبثق منها من مذاهب وفرق كالإسماعلية والباطنية وغيرهما، حيث اهتموا قبل الخوض في أي مسأله أن يبنوا هيكلهم ومن خلال هذا الهيكل جاءت العقيدة، وتأصلت، فكانت فكرة الإمامة وصار تأصيلها الغرض الأسمى للبناء المذهبي الشيعي ومن تابعهم، بل صار محور العقيدة فيما بعد، ولعل الإخوان المسلمون قدموا هذا النموذج وأصلوه من خلال مؤتمراتهم الأولى لمرشدهم الأول الإمام الشهيد حسن البنا.

عند الوقوف على اللفظين المستخدمين لوصف زعيمهم ومنشئ جماعتهم المرشد والإمام فالشيعة يستخدمون كلمة الإمام والإمامية وهي سبب خلعهم عن أهل السنة والجماعة، والإمامية في خلاصتها تعني تعيين إمام للمسلمين ووضعوا هذا ركن من أركان الدين ألبسوه ثوب العقيدة وصار الإيمان به واجب وإنكاره يصل لمرتبة كفر. وخصصوا هذا لأهل بيت النبي وورثة الحسين إلى أن استقر الحال إلى الإمام الثاني عشر الذي اختفى وسوف يعود، إلا أن الإخوان أخذوا ذلك وبنوا عليه فكرة أخرى عصرية وهو أن الإمامة واجبة، ولكن ليس شرطًا أن يكون من أهل البيت وإنما من أهل الفضل والعلم، ووضع حسن البنا البناء علي هذا حيث إنه لم يكن من أهل البيت، وهذا ما جاء به بعض فرق الخوارج التي ترى إمام المفضول حتى في وجود الأفضل[1]، ومن خلال ذلك صار حسن البنا زعيمًا وإمامًا للفرقة المسماة إخوان مسلمين، كما أن وصف الإرشاد وهي كلمة تميزية توصف لتميز بين المرشد والمرشد

---

[1] لمزيد من لمعلومات عن هذه النقطة الخاصة بالإمامة يمكن أن تقرأ -الملل والنحل للشهرستاني – إسلام بلا مذاهب للشكعة – تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة.

له، وهو تفضيل حيث لا تساوى بينهما ولا يمكن أن يحدث نقاش ما أو اعتراض بين المرشد له ومرشده فالفرق بينهما كبير، وهو لفظ في موضعه استخدمه البنا تميزًا له ورفعة من شأنه وشأن من يتولى أمر الجماعة من بعده فلا جدال ولا نقاش مع زعيم الجماعة لأنه مرشد، وكلمة مرشد هي اسم فاعل من أرشدَ : " **وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًا مُرْشِدًا**" والمعنى: الهادي، الدليل، الواعظ. وهو لقب ديني عند بعض الفرق، وهو اسم اشتهر في آل منقذ أمراء شيزر"[1].

يلخص حمادة إسماعيل في بحثه عن جماعة الإخوان المسلمين أن شخصية المرشد كانت المحور الذي تدور الجماعة حوله، وأنه كان فوق اللوائح والقوانين المنظمة للجماعة، وأن الاتهامات التي كانت توجه إلى المرشد من هذه الناحية لم تكن اتهامات بقدر ما كانت حقائق مؤكدة[2]. فمن واجبات العضو السهر على مصلحة الجماعة والمواظبة على حضور الجلسات والسرية واحترام القرارت ولو مخالفة لرأيه الخاص وليس له نقدها أو الاعتراض عليها متى صدرت في صورة قانوينة [3]، وهذا في إطار مكتب الإرشاد الذي كان يضم عدداً من الأعضاء يتم انتخابهم، وكان يرى البنا أن هيئة المكتب استشارية وأن الشورى ليست ملزمة وللمرشد أن يأخذ برأي المكتب ويجوز أن يخالفه، وكان يعتبر البنا نفسه وريث التركة الدعوية إذ أنه من ضوء محمد نبي الإسلام بفضل الله[4] وهذا التعالي جعله يظن عبثًا أنه مالك الحقيقة بل إن مقالته هذا تقريبًا من أفكار الشيعة الباطنية حول أن الإمام معصوم خال من العيوب كامل مثالي، ويسير على منهج الخوارج غير عابئ بأي نص أو حكم شرعي أجمع عليه الأمة يؤكد أن من يخالفه خارج على دينه عدو الله ورسوله ولوطنه وأمته بل يتضح أكثر عندما تقرأ مقالة البنا لأعوانه بأنه (ليست الخصومة بينكم وبين الناس خصومة أشخاص ولا ذوات ولكنها خصومة عقائد ومناهج) فإما ولاء وإما عداء[5] بل إن دعوته لإقامة الدولة الإسلامية جعلته يؤكد لأتباعه برؤية

---

[1] المرجع السابق – ص٦٥

[2] حمادة محمود إسماعيل-حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين بين الدين والساسية- القاهرة : دار الشروق- ط١-٢٠١٠- ص٧٠

[3] المرجع السابق.

[4] الموضع نفسه.

[5] حسن البنا- مذكرات الدعوة والداعية – القاهرة: مركز الإعلام العربي- ط١-٢٠١١ -ص١٨٤

الخوارج فيقول لهم : " وما لم تقم هذه الدولة فإن المسلمين جميعًا آثمون مسؤولون بين يدي الله العلي الكبير عن تقصيرهم في إقامتها وقعودهم عن إيجادهم"[1]. ونرى رؤيته المتطرفة في مفهوم الحاكمية لله هو وإخوانه فيصرح بأن القرآن الكريم يقيم المسلمين أوصياء على البشرية القاصرة، ويعطيهم حق الهيمنة والسيادة على الدنيا لخدمة هذه الوصاية النبيلة، وإذًا فذلك من شأننا لا من شأن الغرب ولمدنية الإسلام لا لمدنية المادة، إذا يجعل حسن البنا نفسه وصيًا على العالم من خلال كونه مالكًا للقرآن. وكونه صاحب الحق المطلق، والإخوان مثل الخوارج الذين وصفهم أبو زهرة بأنها أشد الفرق دفاعًا عن مذهبهم وحماسهم لآرائهم وأشدهم تدينًا وتهورًا واندفاعًا يأخذون بظواهر النص، وظنوا هذه الظواهر دينًا مقدسًا لا يحيد عنه مؤمن، وصاروا يرددون (لاحكم إلا لله) ظهرت تلك الفرقة مع مفهوم الحاكمية في الإسلام، والاعتراض على قول البنا في أنه والمسلمون أينما كانوا هم ملاك القرآن ومن حقهم قيادة العالم – هذا طبعًا أمر بعيد كل البعد عن الموضوعية فلا يحق لكل مسلم أن يتحدث أو ينتقد أو يناقش لمجرد أنه مسلم بالقرآن، فالعلم والبحث في القرآن ومعرفة مبادئه تختلف كثيرًا عن الرتب الإيمانية كالمسلم والمؤمن، فالإصلاح لا يتأتى من كثرة الصلاة والتلاوة والتسبيح.

ولعل البنا بذلك يخالف معاصريه من أصحاب الجمعيات الدينية والاجتماعية، حيث لم تكن فكرة البناء التنظيمي من هموم هؤلاء حتى المذهب السلفي المتمثل في الوهابية بنجد والسعودية الحديثة، لم يكن يحتوي على هيكل تنظيمي، ويصف حمادة محمود إسماعيل طريقة تكوين التنظيم وبنائه من خلال حديثه عن الهيكل التنظيمي ونشأته الذي مر بمراحل عديدة حتى استقر على وضعه الحالي الذي نشهده، وحقيقة وضع حسن البنا نظامًا مكونًا من هيئة عليا تحتوي على كبار الإخوان المسلمين ومنهم يكون المرشد العام وانتخابه من بينهم وفي إطار ضيق لا يخص سوى هذه الهيئة، ومما يشبه فكرة الخلافة والإمامة لدى الشيعة هو أن المرشد يتولى مهمته مدى الحياة (ما لم يطرأ سبب يدعو إلى تخليه عنها)، غير أن هذا الانتخاب وهذه البيعة يشرف عليه من كل النواحي حسن البنا عن طريق المسئولين فيرجعون إليه فيما يريد ومن الأمور المتعلقة بأعمالهم كل فيما يخصه[2]، إذ أن العصا في يد الراعي وليس لأحد من

---

[1] الموضع نفسه

[2] حمادة محمود إسماعيل- مرجع سبق ذكره- ص٦٩

الرعية مشاركة وإنما مشاورة يؤخذ بها أو لا يؤخذ. وهو بالنسبة لهم رجل ملهم وشخص موفق مرشد مسدد آمن بالحق فسار عليه وعرف الهدف الكريم فمضى نحوه ومن ورائه شباب رباهم على طاعة الله والإخلاص للدعوة، وكلهم صلابة في الحق تحفظهم من التميع، ورجولة في الخصومة من الدناءة[1]، ومن هنا يؤكد حمادة إسماعيل أن البنا صار يدين له الجميع بالولاء والطاعة من غير تردد ولا إحجام ولا استفهام، ومنعوا عن أنفسهم حق الاعتراض فما يحكم فيه حكمًا نهائيًا، وكان يرى حسن البنا أن الجهر بالدعوة وتوجيهها إلى الناس فريضة وهو بذلك يضع للمسلمين فريضة جديدة عما أتى الإسلام به؛ وهى الدعوة للإخوان المسلمين ومذهبهم.

كشف حسن البنا عن نواياه من نشأة الجماعة الذي يظن البعض أنها دعوية في أصلها غير أن حقيقة ما حدث تنبأ عن سياسيتها فهي رد فعل لسقوط الخلافة، وكذا لتباهي الأحزاب بمعاني الحرية الغربية وحرية المرأة وغيرها من المعاني الثورية، فكان حسن البنا يرى في نفسه المخلص السياسي والاجتماعي لكل ما يجري على أرض مصر وما حل بسياستها، وما تقوم به الأحزاب، والدليل ذلك إصرار البنا على الترشح للبرلمان عندما شعر بشعبيته التي تتزايد، وإذا كان البنا غير عازم على هذا منذ بداية مشروعه لما انتهز الفرصة من تلك الشعبية ورشح نفسه؟ وسببًا آخر هو ما دار بينه وبين النحاس باشا من حوار حيث إنه تفاوض على أمور سياسية ومكتسبات له ولجماعته، وهو ما كان يسعى إليه في أصل ترشحه فلا خدمة الوطن بقدر ما هو خدمة جماعته، وهو هنا يمثل حجر الزاويا في فكر الإخوان، فخدمة الجماعة أهم عندهم من الوطن. فلم يكن فهم البنا للدين خارجًا عن إدماجه في السياسة وهو ما يخالف الفهم المعتدل للدين والذي عليه غالبية العلماء عبر عقود الحضارة الإسلامية وهو نفسه يؤكد على أن كثيرًا من أهل العلم سوف ينقدون ما جاء به فيقول: "وستجدون من أهل التدين ومن العلماء الرسميين من يستغرب فهمكم للإسلام وينكر عليكم جهادكم في سبيله".

لم يكن في فكر البنا أن يصير حزبًا سياسيًا، كما فعل أحمد حسين وحزبه مصر الفتاة، بل نظر إلى أبعد من ذلك حيث إنه يرى أن جماعة الإخوان المسلمين وفق قوله: "لسنا حزبًا سياسيًا وإن كانت السياسة على قواعد الإسلام من صميم فكرتنا... ولسنا جمعية خيرية إصلاحية، وإن كان

---

[1] المرجع السابق- نقلاً عن جريدة إخوان الأسبوعية-ص٧٠

عمل الخير والإصلاح من أعظم مقاصدنا... ولسنا فرقاً رياضية، وإن كانت الرياضة البدنية والروحية من أهم وسائلنا.< لسنا شيئًا من هذه التشكيلات، فإنها جميعًا تبررها غاية موضعية محدودة لمدة معدودة، وقد لا يوحي بتأليفها إلا مجرد الرغبة في تأليف هيئة، والتحلي بالألقاب الإدارية فيها. ولكننا أيها الناس: فكرة وعقيدة، ونظام ومنهاج، لا يحدده موضع ولا يقيده جنس، ولا يقف دونه حاجز جغرافي، ولا ينتهي بأمر حتى يرث الله الأرض ومن عليها، ذلك لأنه نظام رب العالمين، ومنهاج رسوله الأمين... نحن أيها الناس - ولا فخر - أصحاب رسول الله(ﷺ)، وحملة رايته من بعده، ورافعو لوائه كما رفعوه، وناشرو لوائه كما نشروه، وحافظو قرآنه كما حفظوه، والمبشرون بدعوته كما بشروا، ورحمة الله للعالمين ولتعلمن نبأه بعد حين[1] ".

وعندما تحدث البنا على اختيار اسم (الإخوان المسلمين) لجماعته بعد أن تردد أن يتم تغيير اسمها إلى (الإخوان المصريين) رد قائلاً: " الإخوان المسلمون يودون أن تكون فكرتهم أوسع من أن تظل إقليمية عنصرية، ولهذه الأسباب استندوا فى حركتهم إلى تعاليم الإسلام وروحه وأطلقوا على هيئتهم اسم الإخوان المسلمين"[2]، حيث إن الإخوان ليست جمعية خيرية ولا حزبًا سياسيًا ولا هيئة موضعية لأغراض محدودة المقاصد. ولكنها وفق رأيه "روح جديد يسري في قلب هذه الأمة فيحييه بالقرآن، ونور جديد يشرق فيسدد ظلام المادة بمعرفة الله، وصوت داو يعلو مرددًا دعوة الرسول (ﷺ) ومن الحق الذي لا غلو فيه أن تشعروا أنكم تحملون هذا العبء بعد أن تخلى عنه الناس. إذا قيل إلام لكم تدعون؟ ... فقولوا ندعو إلي الإسلام الذي جاء به محمد (ﷺ) والحكومة جزء منه والحرية فريضة من فرائضه، فإن قيل لكم هذه سياسة! فقولوا هذا هو الإسلام ونحن لا نعرف هذه الأقسام. وإن قيل لكم أنتم دعاة ثورة، فقولوا نحن دعاة حق وسلام نعتقده ونعتز به، فإن ثرتم علينا ووقفتم في طريق دعوتنا فقد أذن الله أن ندفع عن أنفسنا وكنتم الثائرين الظالمين. وإن قيل لكم إنكم تستعينون بالأشخاص والهيئات فقولوا) : **آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ**) (غافر:٨٤)، فإن لجّوا في عدوانهم فقولوا) : **سَلامٌ عَلَيْكُمْ لا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ**) (القصص:٥٥)" وهذا يوضح حلم البنا في تأسيس جماعة تكون أكبر وأعرض أثر من الأحزاب والدول.

---

[1] حسن البنا – مذكرات الدعوة و الداعية مرجع سبق ذكره

[2] المرجع السابق

كان أسلوب البنا الدعوي قائمًا على الفاعلية، فهو كمثقف عضوي يسعى إلى توطيد فكرته بشتى الطرق وبأسلوبه الخاص، حيث أدرك البنا أن التعليم سلاح يمكن استخدامه في نشر وشهرة الجماعة، كونه مدرسًا استطاع التحقق من أهمية التعليم، فأنشأ المدرسة المسائية "مدرسة التهذيب" والتي تربى فيها الرعيل الأول من الإخوان المسلمين، وكانت تهتم بدروس التلاوة والتفسير بجانب التربية العلمية التي تتفاعل في أنفسهم بالمخالطة والتصرفات الواقعية والود والمحبة وفق تعبير حسن البنا في مذكراته[1] وقبل فيها كل شخص أراد التعلم، ومن هنا استطاع أن يمتلك العقول كما استطاع أن يمتلك الألباب بالدين في خطبه ووعظاته التي لم تكن في مسجد وإنما في الشوارع وعلى المقاهي والنوادي التي تجمع الناس، فهو بذلك قدم ما لم يقدمه الأزهر ورجاله في الدعوة، لأن رواد المسجد لا يحتاجون للهداية بإتيانهم المسجد، وإنما من يحتاج إلى هداية هم الذين بعدوا عن طريق المسجد؛ لذا توجه إليهم البنا الذي لم يكن في أسلوبه قائمًا على الإنشاء والكتابة اللهم رسائله في تخطيط الدعوة الإخوانية ومذكراته التي لا يملك فيها أي لغة أدبية وإنما هي لغة تقريرية، فقد كان شغله الشاغل في الخطابة والتحدث مباشرة إلى الناس على المقاهي وبين الأزقة، فكان له الأثر في عامة الناس، كما أنه استخدم فكرة دمج الحياة اليومية في الخطاب الديني وهو ما لا يمكن إنكاره وهو شبيه بالتكوين الخاص بالخوارج حيث إننا لا نستطيع أن نحوي عددًا كبيرًا من الكتب لدى هذه الفرقة مما جعل تاريخهم شفهيًا إلى حد ما للحفاظ على سرية أفكار الفرقة ومنهجها إلا من خلال تقارير يكتبها مشايخهم لتوضيح لا لإفصاح وهو أسلوب أدبي خاص بالفرق السرية، استخدم التعليم كما أشرنا في ترسيخ مبادئه وهو بذلك يثور على كل التقاليد المتبعة في نشر الدين ويثور على نص الخطاب المعاصر، ويثور على طريقة التناول، كما اهتم البنا بالنشء والشباب الصغير حيث يذكر صبري أبو المجد تجربته الشخصية مع حسن البنا في أنه ظل معه طيلة الليل يقنعه بأفكار الإخوان وهو أي صبري لم يتجاوز الخامسة عشرة[2] غير أن هذا كله كان ثورة ناحية الظلام فقد أورثت ثورته ظلامية حالكة في خطاب النص الديني المعاصر وترتب عليه تحويل الفكر الإسلامي المعاصر إلى تعصب في سبيل تثبيت مملكته.

---

[1] مذكرات الدعوة والداعية –مرجع سبق ذكره- ص٩٧

[2] صبري أبو المجد- سنوات ما قبل الثورة –ج٣-القاهرة – مكتبة الأسرة- ٢٠٠٥- ص٣٣٠

ولعل نشأة البنا وطفولته تدل على مفاتيح شخصيته التي بها نستطيع أن نفهم ما آل إليه، وكيف بنى وجهة نظره وتشكلت في ذهنه الأفكار، يذكر البنا في مذكراته أنه كان مشتركًا في العديد من الجمعيات الصغيرة التي كانت تنشأ في مدرسة أو حي كجمعية (الأخلاق الأدبية)، وأنه كان ضمن فريق من التلاميذ يساعد فيها بجد وحماس لفت إليه الأنظار، بل إن حكايته عن نشأة جمعية منع المحرمات تنبأ عن مكنون البنا الداخلي في استعداده وهو طفل لإنشاء جماعة سرية يستطيع من خلالها مواجهة المنكرات التي يراها موجودة في المجتمع ويبدأ فعلاً مع زملائه في إنشاء هذه الجمعية السرية التي تتابع عورات الناس وتكشف عن أعمالهم، فمن قصّر في الصلاة ولم يخشع فيها ولم يطمئن وصله خطاب لنهيه عن فعل ذلك، وكان هذا الصغير يرى أنه قادر على حساب البشر وتصنيفهم بين أهل فضل وأهل سوء، فإذا شاهد امرأة تلطم وجهها في مأتم أو تدعو بدعوى الجاهلية وصل زوجها أو وليها خطاب وهكذا ما كان أحد من الناس صغيرًا أو كبيرًا يعرف عنه شيئًا من المآثم إلا وصله خطاب من الجمعية ينهاه أشد النهي عما يفعل. ويتباهى البنا بأنه استطاع أن يفعل كل هذا في سرية حتى كشف أمرهم صاحب المقهى الذي لم يسلم من خطاباتهم ونقدهم[1]. وهذا يدل على القيم التي نشأ البنا عليها وجعلت منه صاحب أكبر جماعة دينية منظمة سرية في القرن العشرين، وتجعلنا نفهم حب البنا في تكوين جماعات سرية وتشكيلات يكون هو خلالها محور الجماعة ولا يهمه أي شيء سوى تحقيق أفكاره حتى لو اختلفت مع أعراف المجتمع وعقيدته فما يهمه هو دحض ما يخالف شريعته، ولكن يا ترى هل ظل البنا يحارب الآفات التي أظلت المجتمع؟ هل شغله يومًا أخلاقيات وسلوك المجتمع بقدر ما شغله وصول الجماعة ووصوله إلى أعلى المراتب ومحاربة السلطة على تواجده؟ هل استخدم البنا نظريته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مراقبة أفعال الجماعة وأقاربه؟ هل حقق قول النبي(ﷺ) لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها؟ يذكر الجميع القضية التي اشتهرت براسبوتين الإخوان عبد الحكيم عابدين الذي كان صهرًا للبنا والذي اشتكى منه عديد من الإخوان بأنه يجرح حرمات المنازل، ماذا فعل البنا معه وماذا قدم حين تأكد من فساده؟ الإجابة لا شيء، فمن المعلوم أن عبد الحكيم عابدين من الرعيل الأول للجماعة ومن أوائل من بايعوا المرشد العام وهو أيضًا زوج شقيقته الذي أنشأ نظامًا لتزاور الإخوان ووافق عليه البنا ولكن ما حدث أن هذا النظام حمل في طياته العديد من

---

[1] مذكرات الدعوة والداعية ـ مرجع سبق ذكره ـ ص٢٧

الفضائح الأخلاقية، واضطر البنا لعمل تحقيقات معه لا يعرف أحد أين ذهبت وثائقها، وبعد انتهاء التحقيقات التي أدانت عابدين، اختار البنا التكتم عليه مع حل نظام الأسر لكن مع ذلك ظل عبد الحكيم عابدين صاحب نفوذ واسع في الجماعة. وإننا نعرض لهذه القصة لنتحقق من صدق ميول البنا في نشر أفكار إصلاحية حقًا!.

نكتشف أن البنا كان يتعامل بالتقية ومعه طبعًا بقية الجماعة وهذا يتضح في قراءتنا لمواقف البنا التي حكاها بنفسه في مذكراته وما حكاها الكتّاب الذين تناولوا حياته ونقد جماعته، فموقفه مع الحكومة بل مع المحتل الأجنبي والشعب نفسه نراه يتعامل بمبدأ التقية وهو مبدأ اشتهرت به فرقة الحشاشين والحسن بن الصباح والتي تعني كما أخبرنا ابن حجر في فتح الباري بأنها تتوخى الحذر من إظهار ما في النفس من معتقد وغيره للغير، واعتمد أتباع هذا المبدأ بعض الآيات القرآنية التي تحث على ذلك من وجهة نظرهم كقوله تعالى (**لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاه ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير**) ونظرًا لأن القرآن لا يتحدث، ونحن الذين نجعله يتحدث كما قال الإمام علي، فقد أنطق هؤلاء الآي وفق مصالحهم، وصارت التقية مبدأ يستطيعون من خلاله قول شيء وعمل شيء آخر والإيمان شيء والفعل شيء آخر، وعلى هذا صار حسن البنا ومن قبله الحسن بن الصباح كما ذكرنا ففي الوقت الذي كان ينادي البنا بالاستقلال والبعد عن الدول الغربية الكافرة يأخذ منهم الدعم وقد ذكر ذلك البنا في مذكراته تحت عنوان (**هبة شركة القنال**) والذي أكد على أنه أخذ منهم (٥٠٠جنيه)، وكذا الدعم المالي والشخصي الذي أخذه البنا من الألمان كما ذكرت الباحثة هدى أباظة بأنه استعان بخدمات بعض الضباط الألمان لتدريب الجهاز السري[١] ومن المؤكد أن هذا لم يكن مجانًا. كما نرى موقف البنا من حزب الوفد والنحاس فكان يواليه في بعض الأوقات ويحاربه في أوقات آخرى، ويغفل هو وإخوانه ما هو أعظم من ذلك إذ يرددون آي الله عن النبي إسماعيل (**واذكر في الكتاب إسماعيل**) واصفين بذلك إسماعيل صدقي رئيس الوزراء آنذاك، ثم يهاجمونه حين يضعف وهكذا كانت التقية الأداة الفعلية التي يتحرك به الإخوان[٢].

---

[١] د.هدي أباظة- النقراشي -القاهرة - دار الشروق-ط١-٢٠٠٧- ص٢١٩

[٢] مذكرات الدعوة والداعية – مرجع سبق ذكره- ص١١٣

وكذا موقفه من القصر، فنجد النفاق الذي اتبعه البنا مع الملك فؤاد ومن بعده فاروق الذي وصفته جريدة الإخوان بأنه مثل النبي في قومه، وهناك دليل قاطع على ذلك بحكاية البنا عن تلك الوشاية التي جعلت المفتش يأتي إلى المدرسة ليفتش عن البنا ونشاطه واتهامه بأنه ضد الملك، فالبنا يقول عن ذلك المفتش أنه اطلع على الكراسات فوجد أول قطعة من الإملاء موضوعًا عن زيارة الملك فؤاد للقناة في رحلة من بورسعيد إلى السويس، وفيه ثناء عليه وتعداد لمآثره، فنقله بنصه في تقريره[1] وهو في رسالة المنهج الخاصة بالجماعة يضع فقرة كبيرة خاصة بالقصر والملك يؤدي فيها مراسم الطاعة والخنوع، أن البنا قال ذلك في نفس الوقت كان معجبًا بحركة الضباط الأحرار تلك القوة القادمة لاحقًا.

وقع البنا كذلك في حبال العنف حين قرر إنشاء جناح عسكري الأمر الذي نحا به نحو العنف والذي كان من تبعاته قتل الخازندار والنقراشي، وهو أمر حول مسار الإخوان إلى تحقيق أهدافهم من خلال العنف والتأكيد على قدرتهم العسكرية طيلة الوقت إلى يومنا هذا، فلا ننسى العرض العسكري الذي تم في جامعة الأزهر منذ سنوات، وما تلى ذلك من تهديدات بعد أحداث يناير ٢٠١١م، وتولي أحد أعضائها الحكم في مصر بناء على ذلك، ولكن نظرًا لأن هدف الدراسة هو استنباط مفهوم المثقف المضاد من التاريخ. ففي المؤتمر الخامس للإخوان كشف البنا عن لثام الدعوة وما ستؤول إليه، حيث أكد على أن القوة شعار الإسلام في كل نظمه وتشريعاته، فالقرآن الكريم ينادي في وضوح و جلاء: (**وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ**) (**لأنفال:٦٠**) وصار هذا شعار جماعة الإخوان المسلمين الذي يردد في كل وقت وحين ويسيرون على نهجه. والنبي(ﷺ) يقول (**المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف**)، بل إن القوة شعار الإسلام حتى في الدعاء وهو مظهر الخشوع و المسكنة، واسمع ما كان يدعو به النبي في خاصة نفسه ويعلمه أصحابه و يناجي به ربه: (**اللّهُمّ إِنّي أعوذ بِكَ مِنَ الْهَمّ وَالْحَزَنِ، وَأعوذ بِكَ مِنَ الْعَجْزِ وَالْكَسَلِ، وَأعوذ بِكَ مِنَ الْجُبْنِ وَالْبُخْلِ وَأعوذ بِكَ مِنْ غَلَبَةِ الدّيْنِ وَقَهْرِ الرّجَالِ**)، ألا ترى في هذه الأدعية أنه قد استعاذ بالله من كل مظهر من مظاهر الضعف: ضعف الإرادة بالهم والحزن، وضعف الإنتاج بالعجز والكسل، وضعف الجيب والمال بالجبن والبخل، وضعف العزة و الكرامة بالدين والقهر؟... فماذا تريد من إنسان يتبع هذا الدين إلا أن يكون قويًا في كل

---

[1] المرجع السابق- ص١١٣

شيء، شعاره القوة في كل شيء؟... فالإخوان المسلمون لابد أن يكونوا أقوياء، ولابد أن يعملوا في قوة. ولكن الإخوان المسلمين أعمق فكرًا وأبعد نظرًا من أن تستهويهم سطحية الأعمال والفكر، فلا يغوصون في أعماقها ولا يزنون نتائجها وما يقصد منها وما يراد بها، فهم يعلمون أن أول درجة من درجات القوة قوة العقيدة والإيمان، ثم يلي ذلك قوة الوحدة والارتباط، ثم بعدهما قوة الساعد والسلاح، ولا يصح أن توصف جماعة بالقوة حتى تتوفر لها هذه المعاني جميعًا، وأنها إذا استخدمت قوة الساعد والسلاح وهي مفككة الأوصال مضطربة النظام أو ضعيفة العقيدة خامدة الإيمان فسيكون مصيرها الفناء والهلاك.

وأكد على صيغ العنف في أنها سبيل ونتيجة لما يفكر فيه الإخوان إذ إنهم سيستخدمون القوة العملية حيث لا يجدي غيرها، وحيث يثقون أنهم قد استكملوا عدة الإيمان والوحدة، وهم حين يستخدمون هذه القوة سيكونون شرفاء صرحاء وسينذرون أولاً، وينتظرون بعد ذلك ثم يقدمون في كرامة وعزة، ويحتملون كل نتائج موقفهم هذا بكل رضاء وارتياح.

ونظرًا لأنه مضاد لما هو ثورة فيقرر أنه هو وجماعته لا يفكر فيها، ولا يعتمدون عليها، ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها، وإن كانوا يصارحون كل حكومة في مصر بأن الحال إذا دامت على هذا المنوال ولم يفكر أولو الأمر في إصلاح عاجل وعلاج سريع لهذا المشاكل، فسيؤدي ذلك حتمًا إلى ثورة ليست من عمل الإخوان المسلمين ولا من دعوتهم، وظاهرًا من كلامه أنهم ليسوا دعاة ثورة وإنما هم دعاة فوضى.

اعتمد البنا على قوته العددية وما آلت له مصر بين أحزابها من ظهور أصحاب القمصان الزرقاء والخضراء وغيرها في عهد صدقي باشا الذي كانت حكومته وقمعها سببًا رئيسيًا في نشأة تلك الفرق الشبه عسكرية كما أوضح يونان لبيب رزق ذلك، أنشأ البنا التنظيم الخاص العسكري لجماعة الإخوان المسلمين، وعجز الباحثون عن معرفة التاريخ الذي أنشأ البنا فيه هذا التنظيم، ويصور الغموض الذي غلف النشاط السري للجماعة، الذي لم يطلع عليه، ولم ينضم إليه سوى "الصفوة المنتقاه" وفق تعبير أحد أعضائه البارزين، ويرجح أن تاريخ نشأته يرجع إلى حوالي عام١٩٤٠م، وأسهمت طقوس حلف اليمين في غرفة شبه مظلمة بين يدي حسن البنا " المرشد العام" على مصحف

ومسدس في إشاعة جو من الغموض والرهبة حول هذا الجهاز[1]، ويؤكد نشأة هذا الجناح العسكري على تأثير البنا بالفكر المذهبي الباطني كي يستطيع أن يسيطر على المجتمع الذي يعيش فيه بل يستطيع أن يكون له الغلبة، اقرأ كيف سيطر الحسن بن الصباح على قلعة "ألموت" بين التأثير على وجدان الناس وبين القوة العسكرية التي استطاع أن يسيطر بها على القلعة الشهيرة للباطنية، وظل البنا يدير بذكاء وسلاسة، وربما دون تعارض؛ لذا من السهل أن يجد الملاحظ قائمة تلاميذه ومقربيه، أبناء العمل المفتوح أمثال فريد عبد الخالق وحسن العشماوي، وأيضًا أبناء التنظيم العسكري مثل عبد الرحمن السندي[2]، ولكن اعترض على كون هذا التنظيم العسكري قد خرج عن سيطرة البنا كما يدعي البعض فإذا أراد هذا الفريق أن يبرئ البنا بالشهادات التاريخية في كونه لم يكن يرضى على ما يجري من هذا التنظيم فهو إدانة أبشع وأعظم من كونه يعرف، فإذا أراد أحد أن ينشأ شيئًا لا يستطيع إدارته فهو يستحق أن يدان بالجهل والعزلة حتى لا يضر المجتمع بأفكار غير مسئولة، ونظرًا لأن شهادات من عاصروا البنا يشهدون له بالذكاء والقدرة على القيادة فلا يمكن أن يفشل في التحكم في أبنائه من التنظيم العسكري، والسبب الآخر الذي يؤكد على إيمان البنا بما كان يقوم به التنظيم العسكري ما جاء في كلمة البنا في المؤتمر الخامس الذي تحدث فيه عن الجهاد لمن خالفه كما سبق ذكره. هذا التنظيم الخاص خاض حرب فلسطين١٩٤٨م، وكانت الدولة على علم بذلك ولم تتعرض لهذا التنظيم الذي تدرب في المعسكرات التابعة للدولة إلا أن الصراع الحقيقي بدأ مع حكومة النقراشي الذي حل الجماعة بسبب أعمال العنف الذي تتبعه، وكان رد فعل الإخوان هو اغتيال النقراشي، وصارت جماعة الإخوان من وقتها محظورة خطرة على الأمن القومي للبلاد، وكان رد فعل البنا إزاء ذلك التبرئ كعادته من أفعال هذا التنظيم الذي صار خارجًا عن سيطرته وقف ادعاء البناء، والسؤال الذي يطرح نفسه الآن إذا كان البنا بريئًا من تلك الأفعال وهذا التنظيم فلماذا لم يخبر عنه وعن أعضائه؟!

لم يفرز تنظيم الاخوان وأفكار حسن البنا غير خيبة أمل لمكتسبات ثورة الشعب ١٩١٩م، حيث تراجعت المفاهيم الوطنية في مقابل لغة حادة لكل شيء يخالف عقيدتهم واستمعنا لموجة التفريق المذهبي الذي كان ضعيف التأثير

---

[1] د.هدى النقاش – مرجع سبق ذكره- ص٢١١

[2] حسام تمام- الإخوان المسلمين سنوات ما قبل الثورة- القاهرة - دار الشروق-ط١-٢٠١٢- ص٣٧

وصار بهم قويًا، توجه الإخوان لمواجهة أهداف ثورة١٩١٩م كما هاجموا الوفد فقد كان هو حجر العثرة الوحيد في طريقها للشعبية والتواصل، وأهم هذه قضايا هي الليبرالية التي يمثلها حزب الوفد في مصر تاريخيًّا، وهذا نابع من أهداف الثورة. كما شارك حسن البنا مع جماعته في إسقاط مفهوم الوحدة الوطنية فلا زعامة لقبطي كما لا ولاية له، وهو شيء كان غريبًا على الفكر المصري خاصة في فترة الثورة حيث تولى يوسف وهبه باشا زمام البلاد كرئيس للحكومة وعندما أسقطه الشعب كان متزعم إسقاطه الأقباط السياسيون في مصر ودار الاجتماع في الكاتدرائية حتى يتضح للجميع أن سقوطه لم يكن أثرًا عقائديًّا غير أن تأكيد الإخوان على ولاية غير المسلم نبهت وبنت سداً جديدًا منع كثيرًا من مياه الوحدة الوطنية التي سقتنا إياها الثورة. وكذا قضية المرأة التي حارب حريتها بكل قوته وقدرته هو وجماعته وكانت ثورة ١٩١٩م لها أثر في النهضة النسائية فإن اعتياد السيدات تأليف المظاهرات وإلقاءهن الخطب في المجتمعات. وتأليفهن الجمعيات. ونشر آرائهن وأبحاثهن في الصحف والمجلات، ومساهمتهن في تطور الحوادث عامة كل هذه العوامل أفادت من الثورة، حقًّا أن بعضها كان سابقًا عليها ولكن الثورة كان لها أثر في إبرازها واتساع مداها[1]، كما كان أثره السلبي ونقده الدائم لدستور ١٩٢٣م الذي جاء نتاجًا لثورة ١٩١٩م.

تمثل شخصية البنا أنموذج المثقف المضاد الذي سعى بكل حماس وقوة في الانخراط في المجتمع لتضليله وفق معايير تخصه هو أي البناء، وإسقاط أي مكسب معرفي أو ثوري اكتسبه المجتمع من خلال تلك الحداثة التي بدأت مع نهايات القرن الثامن عشر، ليكن حجر عثرة هو وجماعته في تحقيق أفكار الثورة والإصلاح في مصر.

---

[1] عبد الرحمن الرافعي- ثورة ١٩١٩- دار المعارف- ص٥٨٤

حسني أبو يوسف الدويني

سيد قطب والثورة المضادة

قراءة في معالم الفكر السلفي

يضعنا فكر وموقف سيد قطب الاجتماعي والديني، أمام نموذج للمثقف المضاد الذي يحمل ظاهريًّا صفات المثقف الثوري، ولكن ثورة نحو ظلام دامس وضحت معالمها منذ بدايته، وليس كما يدعي البعض منذ رجوعه من الولايات المتحدة، فإذا ما سلمنا بالقول الذي يؤكد على تقسيم حياة قطب إلى مرحلتين يفصل بينهما السفر، فإننا نشكك في ذلك رغبة في أن نستطيع قراءة هذا الفكر المتعالي عن الجميع، الفكر الذي ظن صاحبه أنه على حق وغرر به حتى سقط معدومًا.

أعمال سيد قطب لا تمثل قيمة أدبية أو نقدية وسط أدباء عصره، فما كتبه من شعر ومن رواية لم يلق نجاحًا على المستوى النقد أو التلقّي، ولعل أهم ما أنتجه سيد قطب عبر مسيرة حياته هو كتابه الأشهر "معالم في الطريق" الذي وضع فيه عصارة أفكاره الظلامية، وهو ما تحاول السطور القادمة الكشف عن ظلامية الطريق الناتجة عن معالمه.

معالمه الأولى

إذا تناولنا كتاب قطب "**معالم في الطريق**" بداية من عنوانه نجد أنفسنا أمام دلالة وإشارات ربما قصدها الكاتب سعيًا منه لتوطيد فكرته منذ البداية، فالمعالم

التي يقصدها هي القيم التي يملكها " الإسلام وحده"[1]، فهي معالم للطليعة لتعرف منها " طبيعة دورها... وحقيقة وظيفتها... وصلب غايتها... ونقطة البدء في الرحلة الطويلة – كما تعرف منها طبيعة موقفها من الجاهلية ضاربة الأطناب في الأرض جميعًا... أين تلتقي مع الناس وأين تفترق"[2] وبناء هذه المعالم من المصدر الأول لهذه العقيدة "القرآن" ومن توجيهاته الأساسية فهو الدليل الوحيد الذي سيهدى به قطب إلى طريقه وبالتالي يهدي به طليعته من خلال ما يتراءى له في استخدام ما فتح عليه من القرآن موضوع الإسلام الأول.

تتجلى قضية كتاب "معالم في الطريق" في نقاط جد خطيرة بل فارقة في تحويل الفكر الديني السلفي إلى ما آل إليه أو بتعبير أدق وضع بيان أكثر دقة من ذي قبل لممارسة العنف الديني، من عمليات تدميرية ومحاربة المجتمع بكل طوائفه، واعتمد الكاتب على مبدأ الحاكمية، ذلك الميراث القديم الذي ابتدعته فرقة الخوارج أو المحكّمة، وبدأ عندهم الفكر الديني وبدأت من خلالهم الحرب باسم الإله، وهو ما سنتناوله بالتفصيل فيما بعد.

يوضح قطب في بداية معالمه أنه يريد الرجوع جملة إلى المصدر الأول "القرآن" دون سواه لأن هذا المصدر هو من تربّى عليه الجيل الأول وفق قوله، ولم يلتفت قطب ومعه أعوانه والسابقين عليه إلى مقصد أن القرآن المصدر الأول والمتحكم الأساسي في مجريات أمور المسلم وحياته، ما هو إلا محاولة لأدلجة وتطويع النص الديني المقدس وفق خدمة الأهواء والمصالح، وإن الدعوة التي يدعو إليها قطب وأعوانه إنما تلبس النص القرآني ملبس البشر بجانب ذلك، وما يؤكد عليه محمود إسماعيل في كون القرآن قد طرح مبادئ عامة ولم يكن كتابا في السياسة والحكم بدليل اختلاف الصحابة أنفسهم حول طبيعة الحكم وماهيته كما أن المفسرين بثقافتهم لم يستطيعوا استكناه دلالاته بمعزل عن الأهواء والمصالح[3] وهو هنا لا يتهم المجتمع الذي يعيش فيه فحسب، وإنما يتهم كل الأجيال التالية بعد هذا الجيل الفريد، ومغزى اتهامه يتجلى في ثلاث نقاط أولها: ذلك الاختلاط الذي لحق بالنبع الأول "القرآن" حيث استقت تلك الأجيال من "فلسفة الإغريق ومنطقهم وأساطير الفرس وتصوراتهم .. وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى وغير ذلك من رواسب

---

[1] سيد قطب – معالم في الطريق –القاهرة - دار الحدود للنشر والتوزيع-طبعة خاصة - ٢٠١٢- ص٢٢

[2] المرجع السابق- ص٢٨

[3] د. محمود إسماعيل- الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين-القاهرة:الشراع العربي للنشر-ط١- ١٩٩٣- ص٧٩

الحضارات والثقافات.. واختلط هذا كله بتفسير القرآن .. وعلم الكلام .. كما اختلط بالفقه والأصول أيضا"[1]، ثانيها: اختلاف منهج التلقي حيث يرى قطب أن الجيل الأول " كان يتلقي القرآن ليتلقي أمر الله وبأن الحياة التي يحياها هو وجماعته.. يتلقى ذلك الأمر ليعمل به فور سماعه"[2]، وثالثها: أن هذا الجيل الأول خلع عباءة الجاهلية بكل ما حوت وانتقل إلى الإسلام "فهو قد انفصل نهائيا من بيئته الجاهلية واتصل نهائيا ببيئته الإسلامية"[3] فهو انخلاع من البيئة الجاهلية .. وعرفها وتصورها وعاداتها وروابطها ..ينشأ عن الانخلاع من عقيدة الشرك إلى عقيدة التوحيد ومن تصور الجاهلية إلى تصور الإسلام عن الحياة والوجود"[4].

إذا ما تفحصنا نقاط قطب والنموذج الذي تبناه فإننا نكتشف عصبيته لهذا الجيل، تلك العصبية التي جعلته يتجاهل التاريخ والنصوص التي تنفي ذلك أو تكاد، فإذا كان القرآن النبع الوحيد الذي استقى منه الصحابة لأنه كان ينزل ليربي ويهذب الأخلاق فما نعرفه أن كتاب الله لم يوضح طريقة المعايشة الاجتماعية أو الاقتصادية وإنما وضع مبادئ وعبادات لم تكتمل إلا بتفسير النبي لها أو تركها لعقل المتلقي فيما بعد، ولو كان مبدأ قطب صحيح وهو أن القرآن نزل ليعالج القضايا التي كان يعيشها الرعيل الأول لما انقطع إلى اليوم ولظل حتى يومنا هذا ينزل الوحي لأن المشاكل تنتج دوما عن المستجدات العصرية التي تختلف عما كانت للجيل الأول ولاحتاج كل جيل إلى نزول القرآن لحل وتدبير مشاكل الإنسانية التي لا تنتهي، وربما كان هذا هو السبب في ظهور الفقه والمذاهب وتشكيل معايير تناسب عصرها وتحل القضايا المطروحة، والذي اختلف روادها في الطريقة والمنهج وظهر ما يسمى بأهل الرأي وآخرين بأهل النقل أو الحديث، لذا جاء حديث النبي للصحابة بمبدأ يخالف مبدأ الفكر الديني وقطب وهو " أنتم أعلم بشئون دنياكم"، ونظرا لأن الفكر الديني يسعى إلى فرد سلطان على المجتمعات وإبراز ما يمكن من الآيات لتوحيد ملكه وسلطانه وهو ما يتنافى مع مبدأ النبي السابق ذكره والذي أكده من قبل قولا وفعلا وتقريرًا، وهو ما نجده في موقف النبي من الصحابة حيث جاء ففي الصحيحين أن النبي كان يريد من الصحابة الإسراع في الذهاب

---

[1] معالم في الطريق- مرجع سبق ذكره- ص٣٦

[2] المرجع السابق - ص٣٦

[3] المرجع السابق- ص٣٩

[4] المرجع السابق -ص٣٩

إلى بني قريظة.. فقال: "لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة"، فحينما خرجوا للطريق، كان وقت العصر أوشك على الانتهاء فصلى البعض العصر (لأنه فهم أن النبي يريد الإسراع منهم، وليس تأخير العصر).. أما البعض الآخر فلم يصل إلا في المكان الذي حدده له النبي، لأنهم تمسكوا بظاهر خطاب النبي لما علم النبي ذلك، أقر بالفعلين، وكذا في استعانته برأي سلمان الفارسي في غزوة الخندق حين استشار النبي صحابته في موقف الحرب لأنه كان مأمورا بالشورى لأنه لم يكن يملك الحل في كل شئون الحياة، لأنه بشر نبي، فأشار عليه سلمان الفارسي بحفر خَنْدَق يَحُولُ بَيْنَ الْعَدُوّ وَبَيْنَ الْمَدِينَةِ، وهو أسلوب دفاعي فارسي، وكذا في غزوة بدر حين أخذ برأي الصحابة في موقع نزول الجيش وغير ذلك كثير.

والنقطة الآخرى التي تؤخذ على قطب هو أنه يؤكد على أن الصحابة رضوان الله عليهم (الجيل الأول) إذا ما دخل أحدهم الإسلام ترك وراءه الجاهلية بكل ما تحمل من ثقافة وأسلوب حياة وهو بهذا يتجاهل التاريخ، والبُنى الثقافية لدى المجتمعات ومدى الارتباط والتلازم الموروث حتى مع التغيرات المجتمعية التي يمر بها المجتمع، وما ذكره المؤرخون حول بيعة بني سقيفة. هل ينكر قطب وأعوانه أن العصبية القبلية كان الحكم والسبب في تنصيب الصحابي الجليل أبي بكر الصديق خليفة للمسلمين هل ينكر أن المهاجرين (الجيل الأول) والأنصار (الجيل الأول) تصادموا هناك في سقيفة بني سعادة وكان النبي يجهز للدفن وظهرت التحزبات والقبلية وسيطرت قوة عمر بن الخطاب على الأمر فكان ما اختاره عمر، بل إن العصبية كانت أدق إذ ذهبت السيدة البتول فاطمة الزهراء تطالب بإرث أبيها لزوجها عليّ حتى تكون العصبية أشد وتصبح بين بيت وبيت، واستمرت العصبية أساسا تتناقله الأجيال فيما بعد فإذا نرى الإمام من قريش والقرآن عربي قريشيّ على الرغم من حديث النبي أنه نزل على سبعة أحرف وغير ذلك، ألا ترى أن هؤلاء البشر تركوا ما تربوا عليه وصار قيمة ثابتة في وجدانهم، كما أن الإسلام لم ينكر كل أفعال (الجاهلية) بل أقر بعادات كثيرة منها وأصبحت مجالا أساسيا في كتب الفقه، حيث أخذ القرآن ببعض النظم التي كانت موجودة قبل الإسلام كنظام الزوراج مثلا... كما عوّل الرسول على الأعراف القبلية في إصدار أحكامه. كل ذلك ينهض دليلا على أن الشرع الإسلامي لم يكن كله جديدا، وهذا يفسر كون الإسلام ختما وتتمة للأديان السماوية السابقة[١].

---

[١] د. محمود إسماعيل -- مرجع سبق ذكره- ص٨٨

إذن منطق قطب في حديثه عن النموذج الأفضل سقط، كونه وضع نقاط ليس في محلها ونحن إذ نكرر ذلك لم تكن نيتنا دحض مكانة الرعيل الأول أو ما وصفهم القرآن بأنهم صدقوا ما عاهدوا الله عليه، إلا أن نقدنا لهذه النقطة يأتي من مبدأ وضع أشياء في غير موضعها، وقطب إذ يفعل ذلك يفعله لخدمة أفكاره فحاول طيّ التاريخ والروايات لتخدم معتقده.

يستمر قطب في إقصاء الجميع من التاريخ ومن الحاضر، فهو يؤمن بأن الإسلام انقطع وجوده منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعا وتلك الرؤية تثبت تأرجح المعايير داخل نسق التفكير الخاص به، فإذا ما تواصلنا مع فكرة أنه يوجد حكم الله بمفهومه فمن الذي أوصل لنا هذا التشريع هل سقط فجأة على قطب وهو يرسم معامله في الطريق؟! إن القرآن والسنة جاءتنا عبر روايات عدة لولا هذه الروايات لما استطعنا أن نحصل عليها وانتهت.

ينهي قطب حديثه في تلك النقطة بأولى المعالم التي يبنيها للفكر الديني وهي "جاهلية المجتمع"، حيث يرى أن المجتمع يعيش من خلال أنظمة يتعبد الناس فيها الناس كما يسميها الله نظاما جاهلية بهما تعددت أشكالها وبنياتها وأزمانها فهي قائمة على الأساس الذي جاء هذا الدين ليحطمه[1] فهو يقر بجاهلية المجتمع حتى حين سأله أحد أعضاء التنظيم عن مدى جواز أكل ذبيحة المسلمين من غير أعضاء التنظيم، فكان رد قطب: "دعهم يأكلوها، فليعتبروها ذبيحة أهل كتاب"[2] إذ يقرر دون حرج وبوضوح لا يدع مجالا للشك بأننا نعيش اليوم في جاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، وكل ما حولنا جاهلية.. تصورات الناس وعقائدهم.. عاداتهم وتقاليدهم.. مواردهم.. ثقافتهم[3] تلك الرؤية المتعالية التي يؤكدها حين يأمر طليعته بأولى خطوات الطريق هي "أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي وقيمة وتصوراته"[4]، وينفذ ذلك في (ظلاله) حيث يقر بأنه "ينظر من علو إلى الجاهلية التي تموج في الأرض، وإلى اهتمامات أهلها الصغيرة الهزيلة. والنظر إلى تعاجب أهل هذه الجاهلية بما لديهم من معرفة الأطفال، وتصورات الأطفال، واهتمامات الأطفال، كما ينظر

---

(1) سيد قطب- المستقبل لهذا الدين-مرجع سبق ذكره-ص ١٠

(2) شريف يونس- سيد قطب والأصولية الإسلامية-القاهرة :دار طيبة للدراسات والنشر-ط١-١٩٩٥-ص٢٦٩

(3) معالم في الطريق- ص٣٩

(4) المرجع السابق - ص٤١

الكبير إلى عبث الأطفال"[1]، إن هذا العصاب الإيماني أخرج قطب من بشريته إلى ما هو أعلى من ذلك حيث صار متعاليا بحقيقته الخاصة واصفا المجتمع بالجاهليّ. بل إنه يعتبر نفسه وما يقدمه أعظم ما قدمه أي أحد إلى قومه فبرتراند رسل لم يقدم لأمته ولا للإنسانية بعض ما قدمت[2].

معالم التفكير

يرى قطب أن طبيعة منهج التفكير لابد أن يكون ربانيًا[3] فإذا ما تناولنا الدين بمنهج تفكير غريب عن طبيعته من مناهج التفكير الجاهلية الغالبة.. نكون قد أبطلنا وظيفته الذي جاء ليؤديها للبشرية[4] ولكن لا يوضح قطب معنى التفكير الرباني، وما هي أسس هذا التفكير وأساليبه وعقباته وصوره، إلا أنه في نهاية الأمر يرجئه إلى الحاكمية وهو يسأل نفسه ولا يجيب، أين تفصيلات هذا النظام الذي يدعو له؟ وماذا أعد لتنفيذه من بحوث ودراسات ومن فقه مقنن على الأصول الحديثة؟ وينكر أن يسأله أحد عن ذلك، فهو يرى أن الجاهلية لا تريد بهذا الإحراج إلا أن تجد لنفسها علة في نبذ شريعة الله.. واستبقاء عبودية البشر للبشر.. وإلا أن تصرف العصبة المسلمة عن منهجها الرباني.. فتجعلها تتجاوز مرحلة بناء العقيدة في صورة حركية"[5]، ويدعو أعوانه بأن يستعلوا على السائلين، وإذا كان الله الخالق يريد من الإنسان أن يكون تفكيره منساقا وفق جدول وضعه له لما خلق له عقل حر ليختلف الإنسان كل الاختلاف مع باقي خلق الله من ملائكة (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) ولا حيوان مسلوب العقل وكذا جماد فكيف لقطب وأتباعه أن يصير الإنسان أداة مسلوبة الإرادة والتفكير مستقبل لا معطي وهو صاحب الكون وسبب وجوده.

القرآن جاء يبني الإيمان على التفكير والعلم، لذلك فإنه رفع من شأن التفكير والنظر وما يثمره التفكير والنظر من علم وحكمه. وليس في كتب الأديان، ولا

---

[1] شريف يونس- سيد قطب والأصولية الإسلامية –مرجع سبق ذكره- ص٧٥
[2] معالم في الطريق- ص٧٦
[3] المرجع السابق- ص٦٧
[4] المرجع السابق - ص٦٧
[5] المرجع السابق - ص٧٠

في كتب الفلسفة قديما وحديثا وما في الكتاب الحكيم من تعظيم للتفكير والعلم والحكمة، ومن رفع لشأن العملاء وحض على النظر المبدع وما جاء في آياته من محاربة الغفلة والتقليد والجمود[1]، ونرى هذا الرأي على لسان كثيرين من المقلدين أنفسهم فعبد العزيز جاويش يؤكد على أن أول ما بدأ به القرآن في التحاكم إلى العقل الإيمان بوجود الله، فإن القرآن ومن ورائه علماء الكلام وأصول الدين كلهم مجمع على ضرورة طلب تلك العقيدة عن طريق النظر والاستدلال حتى إن منهم من لم يقل الإيمان التقليدي بالله[2]. وإذا به يرفض المجتمع الجاهلي وفي نفس الوقت يصنع برأيه مجتمعا جاهليا، فما يشين المجتمع الجاهلي هو ترك العقل واللجوء إلى الحاكمية أيما كان نوعها والارتباط العقلي بالآباء والأجداد فهم لا يستطيعون أن يفعلوا شيئا مخالفا لأفعال آبائهم وأجدادهم والإسلام جاء لنقض هذا.

إذا كان قطب يرفض على المجتمع الجاهلي – من وجهة نظره- أن تكون لأفراده قيادة ما "في أية صورة كانت سواء كانت في صورة قيادة دينية من الكهنة والسدنة والسحرة والعرافين ومن إليهم. أو في صورة قيادة سياسية واجتماعية واقتصادية كالتي كانت لقريش"[3]، فيعود ليبني كهنوت آخر ولكن تحت مسمى القيادة المسلمة، وهذا يدل على خلل المعايير لديه والتي لا يستطيع من خلالها التفريق بين النبي كقائد روحي يدير شئون دعوته الربانية لهداية الناس إلى الخير ولا يكون له سلطان عليهم في إدارة شئون حياتهم وبين الزعيم السياسي أو القائد الذي يربطه بالمجتمع من حوله دستور يحافظ على المسافة الدائمة بين الطرفين. ويصف قطب القيادة المثالية التي يتبعها بأنها مستقلة عن قيادة المجتمع الجاهلي[4] وكلمة مستقلة هنا في غير موضعها، لأنها جاءت بعيدة عن منطق خطابه في كون الاستقلال الذي توصف به القيادة هو استقلال وهمي لأنه خاضع لسلطة النص اللامتناهية. فكيف يصف قطب القيادة المسلمة بأنها مستقلة دائما؟ ففي حقيقة الأمر هي خاضعة لسلطة أخرى ربما أشرس في تحكمها وعبوديتها وهي سلطة النص ونظرًا لأن هذه السلطة نابعة من تلك

---

[1] د.محمد عبد الهادي أبوريدة- الأخلاق والسياسة-القاهرة –القاهرة: الهيئة العامة للكتاب –ط١- ٢٠١١- ص٢٣٠

[2] عبد العزيز جاويش- أثر القرآن في تجديد الفكر البشري- محاضرات تقديم د.محمد عمارة-القاهرة: كتاب مجلة الأزهر- العدد ربيع الأخر١٤٣٣- ص٦٤

[3] معالم في الطريق- ص٧٦

[4] المرجع السابق- ص٧٦

الجماعة المتحكمة في تشكيل العقل وترسيخ المفاهيم النفعية لهم، فلن تكون سلطة النص بعيدة عن التحزب والانقضاض على الملك والحفاظ عليه باسم سلطة النص وسوف نناقش تلك القضية في وقتها.

معالم الحاكمية

شغل مفهوم الحاكميه الباحثين كمصطلح نخبوي قائم على دمج النص المقدس/ القرآن بالحكم/ الخلافة، وربما تعد الحاكميه أقدم النظريات الدينية الإسلامية التي ترجع إلي بداية الخلاف بين صحابة النبي علي أمر الحكم. ويمثل هذا الخلاف القضية الشائكة في تاريخ الدولة الإسلامية والتي بدأ بعدها تغيير خريطة الدين ليشتبك ولأول مرة مع الفكر الديني، وتعد سيطرة الفكر الديني هي الغالبة على الدولة الإسلامية بعد أن تحول الحكم من الخلافة الرشيدية إلى الملك العضد الذي تحكمه المصالح باسم الله، وتجلت الهيمنة من خلال نخبة تدرك المعنى وتفقه الآية وفق معايير وضعوها لأنفسهم حتى يتميزوا عن سواهم من العامة وهذا هو أسلوب النخب في أي مجال من مجالات الحياة، وبذلك كان هذا بداية تكوين كهنوت في الإسلام على الرغم من رفض ذلك ونقده في الديانات الأخرى، فالكهنوت ليس فحسب كيان مستقل له سمة تخصه وإنما ما يميز الفكر الكهنوتي هو امتلاكه للحقيقة واستطاعته التحدث باسم الإله وهو ما يفعله هؤلاء النخب الداعين إلى الحاكمية في كل زمان ومكان وجدوا فيه.

من اللافت للنظر أن طلب التحكيم جاء من الفئة المهزومة حيث لا مفر من هزيمتها سوى اللجوء إلى حيل سمها نصر حامد أبو زيد (حيل أيديولوجية) كونها أخفت ورائها منفعة الفئة المغلوبة، وهو ما تؤكده قصة نشأة التحكيم بين فريق معاوية بن أبي سفيان وفريق عليّ بن أبي طالب، حين رفع جنود معاوية المصاحف ليحتكموا إلى كتاب الله/ القرآن، ولكن عليا أصر على القتال حتى يفصل الله بينهما فخرجت عليه خارجة من جيشه تطلب إليه أن يقبل التحكيم فقبله مضطرا لا مختارا واتفقا على أن يحكما شخصين إحدهما من قبل عليّ والآخر من قبل معاوية. فاختار علي (عبدالله بن عباس) ولكن الخوارج اعترضوا وقدموا أبا موسى الأشعري واختار معاوية عمرو بن العاص لينتهي

التحكيم إلى عزل عليّ وتثبيت معاوية. ومن هنا ظهرت الخوارج تكفر عليّ ومن عاونه، على الرغم من كونهم هم معاونوه[1]، والنظر في رفض الإمام عليّ للحاكمية التي دعاه إليها معاوية وفريقه، يدل على أن مبدأ تحكيم النص الذي يريدونه بعيد كل البعد عن الدين، وهو ما أجاب به الإمام عليّ حين أخبرهم بأن "القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال"[2]؛ لذا كان رفضه توضيحًا لذلك، وهذا يؤدي إلى دلالة واضحه: أن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى[3].

منذ ذلك الحين صارت الحاكمية جزء أصيل في تكوين التيار السلفي، وصارت تلك الفئات تستعين بها لأنهم لا يستطيعون أن يقنعوا المجتمع بأفكارهم المتأخرة وطريقهم المظلم، لذا لجئوا كما لجئت الفئة المهزومة إلى التحكيم والحاكمية، ويذكر أبو زيد أن هذا المفهوم الذي يعتمد النص الحكم الأول والأخير في كل كبيرة وصغيرة سيؤدي إلى القضاء على استقلال العقل بتحويله إلى تابع يقتات النصوص ويلوذ بها ويحتمي، والحاكمية تعني رد كل أمر إلى الله تعالى، ولا مانع من ذلك إذا كان هذا يتعلق في أمور الصلاة والصوم والعبادات، إلا أنهم يريدون أن يرجئوا كل شيء من أمور الحياة إلى القرآن إن هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية[4] إلى أن جئنا إلى منظّر الحاكمية في العصر الحديث سيد قطب وشيخه المودودي، وغيرهما كثير إلا أن هذين المنظرين هما الأكثر وضوحا وأعمالهما الأكثر جرئة واقتحام للفكر المستنير إلا أن هناك من اعتمدوا سلطة النص أيما كان حتى صاروا عبيدا لأيديولوجية محددة وبالتالي سقطت حريته.

والسؤال المطروح حاليا إذا كانت الحاكمية ميراثا قديم، فلماذا قدر لها أن تسطع خلال نهايات القرن؟ ويصبح لها كتّاب ومنظرين؟ ولعل أسباب ذلك ترجع إلي نقطتين أؤكد عليهما خاصة وأن الحديث عن الحاكمية أو السلطة. فالمجتمع المصري والإسلامي يعيش حالة من القمع السياسي بجانب غياب التفكير النقدي عن الحياة عامة والتفسيرات العديدة للظواهر الدينية، ووقع

---

(1) محمد أبو زهرة -تاريخ المذاهب الإسلامية- القاهرة: مكتبة الأسرة -٢٠١٣-ص٨٠

(2) نصر حامد أبو زيد- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية- بيروت- المركز الثقافي العربي- ط١- ٢٠٠٧- ص٢٧

(3) المرجع السابق-ص٢٧

(4) د.نصر حامد أبوزيد- نقد الفكر الديني- القاهرة :دار سينا للنشر- ط١- ١٩٩٢-ص٦١

المجتمع/ القطيع في حبال أصحاب هذا التيار، ودعم هذا أيضا غياب المثقف الذي لم يستطع أن يواجه هذا التيار لضعف حجته، وربما لخلل المعايير داخله وتلونه وفق احتياجات المجتمع، فظهر معاديا صوريا للتيار التقليدي وفي نفس الوقت يمثله، وكان أغلب هؤلاء من اليساريين الذين بدأوا مع الحلم اليساري وتاهو داخله فتحولو طبيعيا إلي الحلم الإسلامي للسيطرة، ولعل سيد قطب اليساري هو نفسه سيد قطب الإسلامي إذ كان الحلم المشترك هو السيطرة علي أفئدة العامة باسم العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروات والسيطرة علي الطبقات، وتحديد المجتمع في أنموذج واحد يشترك فيه الجميع ويبحثون عن إطار واحد يلم شمل المجتمع داخل صورة واحدة، ولما فشل هؤلاء في ذلك تحول معظمهم إلي النقيض شكلا ولكن في نفس الإطار وهو بوتقة السيطرة على المجتمع باسم شيء واحد وفي صورة واحدة. كما أنه وجد عامل مشترك لظهور هذه الجماعات وتأصيل هذا الفكر في بقاع العالم الإسلامي، والذي كان مستعمرا من قبل الغرب هو إحساس المواطن المسلم بضعف حكامه ،وكذا شراسة المستعمر التي أخرت النهضة المرجوة في الدول الإسلامية، وكان كذلك ضعف الاتجاه المستنير في تأسيس العقل داخل المجتمع العربي لأن هذا التيار انشغل في حروب وجودية محاولة منه في إثبات ذاته والتأكيد على صحة نظريته وربما كانت سبل ذلك أنه اعتمد نفس الأسلوب الذي كان يتبعه الأصوليين في اعتماد سلطة النص واستخدام نفس الخطاب الديني في ربط العقل بالنص وهو ما لا يختلف كثيرا عن نفس خطاب السلف إلا القليل، وقليل منهم من خرجوا عن هذا الطريق وتبنوا خطاب النقد بأدواته العلمية والمعرفية الذين اجتهدوا في ترسيخ قيم العقل ومعاييره في قراءة الخطاب الديني.

كتب أبو الأعلى المودودي رؤيته حول الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية وربط الأخلاق وتحقيقها من خلال الزعامة، حيث يعتبر أن القيادة التي تقود المجتمع هي التي تحدد أخلاقه وبناء عليه يجب أن تكون تلك القيادة دينية حتى يتسنى لمجتمع التربية على أسس أخلاقية حيث " لا يجري قطار المدنية الإنسانية إلا إلى جهة يوجهه إليها من بأيديهم زمام أمر تلك المدينة. ومن الظاهر البين أن الإنسانية بمجموعها لا تستطيع بحال من الأحوال أن تأبى السير على تلك الخطة التي قد رسمها لها الذين بأيديهم وسائل الأرض وأسبابها، ولهم الهيمنة كل الهيمنة على أزمة الأمر وبيديهم السلطة المطلقة في

تدبير شؤون الإنسانية"[١]، وهو بهذا يؤكد مفهومه في الإصلاح حيث يرى هو وأتباعه أن الإصلاح الذي يتمناه لا يأتي إلا من خلال السلطة، وهذا منهج السيد جمال الديني الأفغاني الذي نادى بمحاربة السلطة، وكان هذا هو الخلاف الحقيقي بين الإمام محمد عبده في منهجه الإصلاحي وبين السيد الأفغاني في منهجه، لذا يمثل الأفغاني هذا التيار السلفي، وكان سيد قطب امتدادا لهذا التيار ولعل إعجاب قطب بالمودودي كان سببا رئيسيًا في كتابة معالمه، ووافقه كل الموافقه في الآراء والأفكار التي يتضمنها وجعل الحاكمية أخص خصائص الألوهية[٢]، وتشكل مفهوم الحاكمية بين قطب والمودودي في نفس الإطار ولعل لا يوجد إختلاف يذكر بين مفهومهما حول الحاكمية إذا ما اعتبرنا أن قطب قد أخذ عنه تعاليمه ومعالمه وهذا ما أكد عليه الندوي الذي كان صديقا مقربا لقطب، وكان له رأي نقدي في ذلك المفهوم.

يقتصر مفهوم الحاكمية عند المودودي- في كتابه المصطلحات القرآنية الأربعة- وفي حديثه عن الإله والرب والدين بأن خلاصة الأمر أن أصل الألوهية وجوهرها هو السلطة سواء أكان يعتقدها الناس من حيث أن حكمها على هذا العالم حكم مهيمن على قوانين الطبيعة، أو من حيث أن الإنسان في حياته الدنيا مطيع لأمرها وتابع لإرشادها، وأن أمرها في حد ذاته واجب الطاعة والإذعان، وهذا هو تصور السلطة الذي يجعله القرآن الكريم أساسا لما يأتي به من البراهين والحجج على إنكار ألوهية غير الله وإثبات الألوهية لله تعالى وحده"[٣]، والألوهية عنده لا فرق بينها وبين السلطة فالذي لا سلطة له لا يمكن أن يكون إلها، ولا ينبغي أن يتخذ إلها[٤] ويقرر ذلك في أن أول ما يطالب به دين الله عباده أن يدخلوا في عبودية الحق كافة مخلصين له الطاعة والانقياد حتى لا يبقي في أعناقهم قلادة من قلائد العبودية لغير الله تعالى. ثم يتطلب منهم ألا يكون لحياتهم قانون إلا ما أنزله الله تعالى وجاء به الرسول الكريم[٥] فالحاكمية أساس الدين وغايته، وهو نفسه عند قطب فلم يضف على ما أكده المودودي في حديثه على الحاكمية الذي نشأ عنه حق التشريع للعباد، وحق

---

[١] أبو الأعلى المودودي- الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية- تعريب محمد عاصم حداد- دار العروبة- ذخائر الفكر الإسلامي-عدد٦- ص٩

[٢] الندوي- ص٦٨

[٣] الندوي –ص٦٣ نقلا عن المصطلحات ص٣٣

[٤] الندوي ص٦٤ وهو ينقل عن المصطلحات الاربعة في القرآن- ص٢٨ -٢٩

[٥] أبو الأعلى المودودي – الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية-مرجع سبق ذكره- ص١٤

وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة... وكل من ادعى لنفسه حق وضع منهج لحياة الجماعة من الناس[1] إذ أن هؤلاء يقرون بإنشاء هيئة كهنوتية، وحتى لا يغضب أحد هذا المصطلح وهو أقرب ما يكون إلى ما حدث بالفعل حيث أنهم يحتكمون إلى النص ونظرا لأن النص المقدس القرآن لا يتكلم إلى بما نريد نحن أن يتكلم به، كما أخبرنا الإمام عليّ بن أبي طالب حين رد - كما ذكرنا- على الخوارج في فكرة الحاكمية وكان إقرار من أحد أهم الصحابة والذي تعلم في مدرسة الرسول، إنه يقر دون شك بأن القرآن نص نحن من ينطقه ونؤوله ونفسره فإذا كان هؤلاء عباد التراث والقديم تحتجون دوما بآراء الصحابة والتابعين ويسيرون على نهجهم كما يخبرون في كلماتهم- فلماذا لم يسيروا على نهج الإمام عليّ؟ وهو يقر بأن القرآن حمال أوجه، وبالتالي لا يمكن الاحتكام إليه كنص.

معالم الجهاد

اختصر قطب مفهوم الجهاد في سبيل الله إلى الحرب الظاهرة التي يخوضها المسلم ضد الجيش الكافر وهو ما يعرف في التاريخ بالغزوات والفتوحات وهي شائكة انقسم فيها المهتمون بالتراث الإسلامي من المستشرقين أو كتاب مسلمين حيث اشتهرت قضية انتشار الإسلام بالسيف، ولدى كل طرف دليل على قبول ذلك أو دحضه، وكان الرأي المعتدل الذي تبناه المعتدلون – صوريا- أن الجهاد كان دفاعي في الإسلام وليس عدائي، والقرآن دقيق في وصف الحالة التي يرجوها من أتباعه في هذه المسألة بالذات "ولولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت الأرض" فالتدافع بين البشر رغم ما يترتب عليه من قتال وصراع إلا أنه يكون أحيانا أمرا ضروريا لدفع الظلم وبيان وجه الحق، ولاحظ دقة التعبير القرآني التدافع وليس القتال حتى يعلمنا أن القتال المشروع هو لرد العدوان ودفع المعتدين وليس قتال الغطرسة أو القتال لتحقيق منافع ذاتيه[2]، وكذلك فإن المصطلح الإسلامي في هذا المجال وهو الجهاد أكثر دلالة على معنى التدافع من معنى الحرب، لأن الجهاد هو مجاهدة الإنسان للباطل بخلاف مصطلح

---

(1) المرجع السابق-ص٦٤

(2) د. أحمد عرفات القاضي- تجديد الخطاب الديني –القاهرة:مكتبة الأسرة-٢٠٠٨ –ص٢٥٥

الحرب فالحروب كثيرا ما تكون لتحقيق الغلبة والنصر على أمة لسلب خيراتها وتدمير ممتلكاتها دون ذنب أو جرم ارتكبه هذا الشعب أو تلك الأمة[١] إلا أن قطب يفاجئنا بإيمانه برؤية استشراقية وهي أن الإسلام انتشر بالسيف ويستنكر ذلك من هؤلاء المعارضين الذين يؤكدون أن الإسلام لا يجاهد إلا للدفاع... وهذا يراه قطب شيئا ليس له معنى فهؤلاء يذكرون منهج الدين - والكلام لقطب – وهو إزالة الطواغيت كلها من الأرض جميعا – وتعبيد الناس لله وحده.. وإخراجهم من العبودية للعباد إلى العبودية لرب العباد .. لا بقهرهم على اعتناق عقيدته.. ولكن بالتخلية بينهم وبين هذه العقيدة.. بعد تحطيم الأنظمة السياسية الحاكمة.. أو قهرها حتى تدفع الجزية وتعلن استسلامها[٢]، ويؤكدها بقوة صارخة بعد ذلك إذ يقول طبيعة هذا الدين هي حتمية الانطلاق الحركي للإسلام في صورة الجهاد بالسيف[٣]، كما أنكر قطب المبدأ القرآني الذي أكد على حرية العقيدة في العديد من الآيات، ولكن لأننا لا نؤمن بسلطة النص فإننا نتوجه إلى منطق الفكرة فإذا كان الإسلام دين عالمي يختلف عن أي دين ونحن لا ننكر ذلك أو نناقشه، إلا أن ما يخصنا هنا هو تأكيده على أن الإسلام دين على البشرية كلها أن تفيء إليه أو أن تسالمه بجملتها فلا تقف لدعوته بأي حائل من نظام سياسي أو قوة مادية.. وأن تخلي بينه وبين كل فرد يختاره أو لا يختاره بمطلق إرادته ولكن لا يقاومه ولا يحاربه.. فإن فعل ذلك أحد كان على الإسلام أن يقاتله حتى يقتله أو حتى يعلن استسلامه[٤].

نرى قطب يفرد على البشرية اتباع عقيدة واحدة وهو ما لا يمكن حدوثه أبدا كون الاختلاف فطرة وسنة الله في خلقه فكيف يخلق الله سنة يعارضها قطب بإفراد عقيدة واحدة للبشرية ومن لم يؤمن بها كانت الحرب عليه، فالاختلاف سمة بشرية حتى بين اتباع الدين الواحد، فكيف يعالج قطب اختلاف السنة والشيعة واختلاف المذاهب العقائدية الإسلامية، بل إن الإسلام في الشرق يختلف عن الإسلام في الغرب والإسلام المصري مختلف عن الخليجي، وذلك تبعا للبيئة التي اختلط بها الدين وهو ما لم يفهمه قطب في أن العقل –البيئة – الثقافة بعناصرها- ذات أثر قوي في أي دين حتى لو كان الإسلام نفسه.

---

(١) المرجع السابق

(٢) معالم في الطريق- ص٨٦

(٣) المرجع السابق -ص٩٣

(٤) المرجع السابق- ص٨٧

معالم العقيدة

العقيدة عند قطب متحققه في تجمع تنظيمي حركي يزحف لتحرير كل الناس، وقضية التنظيم الحركي هي إنشاء الهيكل الديني الذي يسعى قطب وإخوانه إلى السيطرة به على المجتمع، وأسس بذلك المفهوم العنقودي للمنظمات السرية الإسلامية التي سيطبق على نطاق واسع[1] وذلك طبيعة أمثال هؤلاء، وقطب ذاته الذي نادى في بداية عام ١٩٤٧م إلى إنشاء مدارس للسخط على الساسة والصحفين والارستقراطية ودعاة الانحلال الخلقي، فمن لا مبادئ لهم، الذي يستحلون خداع الشعب خدمة لمصالحهم ومصالح الاستعمار.. وليس سخط فحسب، بل إلى الحقد القومي أيضا الحقد المقدس أيها الشرق المنكوب هو وحده المنقذ"[2]، إذ أن مفهوم قطب الثوري هو حقد على كل ما هو كائن حوله، وصار هذا الدور الموكل لهذا التنظيم الحركي[3] هو الحراك الرديكالي للفكر الديني السلفي حيث يرجع قطب هذا الحراك إلى وقت الغزوات التي نفذها النبي ومن بعده الفتوحات الإسلامية، وذلك بداية لحماية دار الإسلام من عقيدة ومنهج والمجتمع ونشره في الأرض التي هي مجال هذا الدين[4] وهو بهذا يؤكد رأي المستشرقين الذي صوروا الإسلام حركة قهر بالسيف للإكراه على العقيدة، وينكر ذلك في نفس الوقت لكن دون رد كافي على إنكاره كلام المستشرقين فهو يرى أن تحرير الإنسان هو طريق الإسلام والذي لن يأتي إلا من خلال التجمع الإسلامي الذي يمنحه الله حق الحركة والانطلاق لتسليم السلطان وتقرير النظام مع ترك مسألة العقيدة لحرية الوجدان، وهذا كلام مرسل لا معنى له، فكيف يقر قطب بحرية العقيدة ولكن ثم يدعو قومه للحاكمية والجهاد ضد أي عقيدة تخالف الإسلام؟ فكيف يتم الجمع بين فرض العقيدة على الضمير، وفي آن الوقت يقرر قطب أن مسألة العقيدة الوحدانية لحرية الوجدان؟!

يلخص قطب مراحل إقامة نظام مجتمع إسلامي بتخليص ضمائر الأفراد من العبودية لغير الله والاعتقاد وعبادة وشريعة[5]، والجمع بين الاعتقاد والعبودية والشريعة أمر غير علمي، فالإسلام قائم على أركان، التي تكفي المسلم إسلاما

---

(١) شريف يونس-سيد قطب والأصولية الإسلامية -مرجع سبق ذكره- ص٢٥٥
(٢) المرجع السابق –ص٥٨
(٣) معالم في الطريق ص١٠١
(٤) المرجع السابق ص١٠٩
(٥) المرجع السابق ص١٢٢

إن فعلها، ليس فيها مفهوم الشريعة، وكذا الإيمان الذي وصفه القرآن وحديث جبريل مع النبي (جاءكم يعلمكم أمور دينكم...)، فلم نجد أن اكتمال الدين بالشريعة وإنما الإقرار بالاعتقاد والتعبد بصورة التي يعرفها المسلم فحتى الاقرار بالشهادتين جعل الشخص مسلما ينتمي للإسلام حتى إن لم يفعل الواجبات والعبادات فقد اختلف الأئمة على كفره أو فسوقه وأمره إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء عفى عنه، فجوهر الإسلام هو إسلام الوجه لله، أي الإيمان بالوحدانية كما يرشد النص الديني[١] وكيف الجمع بين أشياء غير مرتبطة تختلف من درجة لأخرى فيما بينهم، وهو هنا يرى رؤية الخوارج، ويصير منهم، في تكفير أهل الذنوب ولم يفرقوا بين ذنب وذنب بل اعتبروا الخطأ في الرأي ذنبا إذا أدى إلى مخالفة وجه الصواب في نظرهم؛ ولذا كفروا عليًا لقد كان دم المسلم عندهم أرخص من دم غير المسلم[٢] .

والإنسان لدى قطب لا يملك إرادة حرة فهو يفعل كل شيء "عن غير إرادة منه ولا اختيار شأنه في هذا شأن هذا الوجود الكوني وكل ما فيه..في الخضوع المطلق لمشيئة الله وقدره وناموسه[٣]. يقسم من خلال أفكاره المجتمع إلى مجتمع إسلامي يطبق الإسلام عقيدة وعبادة وشريعة ونظاما .. وخلقا وسلوكا وإلى مجتمع جاهلي الذي لا يطبق فيه الإسلام.. ولا تحكمه عقيدته وتصوراته وقيمه وموازنه ونظامه وشرائعه.. وخلقه وسلوكه ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضم أناسا فمن يسمون أنفسهم "مسلمين" بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع وإن صلى وصام وحج البيت وليس المجتمع الإسلامي هو الذي يبتدع لنفسه إسلاما من عند نفسه.. غير ما قدره الله وفضله رسوله.. ويسميه مثلا "إسلام متطور"[٤] فهو ينكر صراحة تاريخ الفقه والتشريع يقف هناك عند بداية البعثة ولا يؤمن بالتطور الذي لمس الحياة وبالتالي لمس التناول الديني واختلفت معه المعايير والمبادئ في مقابل ثبات القيم الإسلامية العامة، حتى أننا نرى أن حرية الفكر كانت في المجتمع الإسلامي الأول حيث نشأة الفقه، وهو مجتمع أكثر تحضرا عما نمر به اليوم لأنه استطاع أن ينشئ فقهاً وتشريعا خاصا به وبحياته التي يعيشها، أما نحن فإننا نحاكي نموذجهم دون أي محاولة

---

[١] د.عبد الحليم محمود- منهج الإصلاح –القاهرة: مكتبة الأسرة- ٢٠٠٥- ص٥٥

[٢] محمد أبو زهرة-مرجع سبق ذكره - ص٧٠ ، اقرأ أيضا كتاب مصطفى الشكعة كتاب إسلام بلا مذاهب- القاهرة - دار المصرية اللبنانية –طبعة منقحة ومزيدة - ص١٣٠

[٣] معالم في الطريق- مرجع سبق ذكره- ص١٣٧

[٤] معالم في الطريق -ص١٤٣

منا للاجتهاد وهو أساس الفكر القطبي الذي ما زال يحيط بنا في شتى أمور الحياة، ألم يكن هناك حرية الرأي والتفكير في صياغة المسألة الفقيه، واستلام المنهج واتباعه فنرى أن المذاهب الفقهية الإسلامية الكبرى أخذت جميعها بالرأي في شيء من التفاوت فأبو حنيفة يؤثر على النقل والرواية، ولم يهمله مالك وإن عد من أول مدوني الحديث، ويحاول الشافعي أن يضبطه وينظم وسائله وحدوده. وابن حنبل على تمسكه بالحديث وآراء السلف لا يرى بدا من استعمال القياس عند الحاجة. وداود الظاهري نفسه الذي تمسك بالنص يقبل من القياس ما نص فيه على العلة غير أن عصور الضعف والانحطاط تركن عادة إلى المحاكاة، والتقليد ولا نجد السبيل إلى البحث والتجديد[1].

يرد على نفسه في الصفحة التالية عند حديثه عن معنى الحضارة في الإسلام التي تقتضي التحرر الحقيقي الكامل للإنسان بأنه –أي الإنسان- يمتلك إرادة حرة واختيار ذاتي[2] وهذا يميز المجتمع المسلم عن المجتمع الجاهلي الذي يتجمع فيه الناس على أمر خارج عن إرادتهم الإنسانية كالجنس واللون والقوم والأرض[3] ولكن حين يقول قطب ذلك لا يفسر لنا معنى الإرادة والحرية التي لا تخرج عن إرادة الخالق التي تتمثل في الحاكمية. وبناء على ما سبق أكد قطب على مفهوم الثقافة التي تتمثل عنده في نوعين اثنين: الثقافة الإسلامية القائمة على قواعد التصور الإسلامي والثقافة الجاهلية القائمة على مناهج شتى ترجع كلها إلى قاعدة واحدة.. إقامة الفكر البشري إلها لا يرجع إلى الله في ميزانه، والثقافة الإسلامية شاملة لكل حقول النشاط الفكري الواقعي الإنساني.. وفيها من القواعد والمناهج والخصائص ما يكفل نمو هذا النشاط وحيويته دائما، وبذلك تكون الثقافة لدى قطب طائفية وهي لدى الفكر الديني السلفي كذلك، حيث أخرج الثقافة من مدلولها العام، واعتبار الدين عنصر التكوين الثقافي البشري ولا يمكن أن نصف ثقافه بالعقيدة كون الثقافة معنى عام يدرج داخله العقيدة التي تعطي خصوصية جماعه ما، غير أنه أراد أن يؤكد على الطائفية التي بناها في مفهومه عن الحضارة ومن ثم عن الثقافة. وفي نفس الوقت فهو يرى الحضارات الأخرى القديمة والحديثة حضارات تبهر كثيرين وتهزم أرواحهم ليست سوى نظم جاهلية في صميمها.. وهي نظم معيبة مهملة هابطة حين تقاس إلى الإسلام ولا عبره بأن حال أهلها بخير من حال السكان في ما يسمى الوطن

---

[1] د. إبراهيم مدكور- في الفكر الإسلامي- القاهرة :مكتبة الأسرة - ٢٠٠٨

[2] معالم في الطريق -ص١٤٧

[3] الموضع نفسه

الإسلامي أو العالم الإسلامي[1]، فهو يرى أن البؤس الذي صار للمسلمين كان بتركهم للإسلام، ولكنه على الجانب الآخر لم يبين لنا سبب تقدم الغرب والذي نؤكد أنه تقدم عن المسلمين ليس لكفره وليس لأن المسلمين تركوا الإسلام وإنما تقدموا هؤلاء بالعقل وتأخر أولئك عن العقل، حين صار أمثال قطب نموذج للمجتمع ومحرك له، وقطب يرفض كذلك أن نتلمس للإسلام مشابهات في بعض الأنظمة القائمة.. وفي بعض المذاهب القائمة فهو يثور حتى على الذين يحاولون أن يمزجوا بين الحضارات والإسلام.

ينحاز قطب إلى الاتجاه التجريبي الذي يرى أنه نشأ في الحضارة الإسلامية واتخذته أوربا في نهضتها، ولما بعد المسلمون عن الأخذ بهذا الاتجاه عندما بعدوا عن أساس الإسلام وفق رأي قطب، ونظرا لذلك التخبط الدائم الذي يقع فيه قطب كغيره ممن يحاولون تأصيل بعض المفاهيم النقدية للإسلام وحيث أن الاتجاه التجريبي في نظرية المعرفة يطلق على المعارف الصحيحة التي يكتبسها العقل بتمرين ملكاته المختلفة لاعتبار هذه المعارف داخلة في طبيعة العقل، بل باعتبارها مستمدة من خارجه والفلاسفة يفرقون بين التجربة الداخلية (بطريق الشعور) والتجربة تعني تصرف الإرادة الحرة[2] وهو ما يرفضه قطب في حديثه عن العبودية والحاكمية ولا يعترف بالإرادة الحرة للإنسان -في أي وقت- وكل مكان فكيف يقر بأن الحضارة الإسلامية كانت قائمة على الاتجاه التجريبي، فهل قطب مع التجريبي والاعتماد على الحس في سياق الإرادة الحرة التي لا يتحكم فيها شيء وإنما تعتمد على الحواس؟ وإذا كان مقصده ذلك فهو يهدم دون أن يدري نظريته الحاكمية، التي تعتمد في فرضيتها على أن الإنسان غير حر وإنما هو مرتبط بالحاكيمة لله في كل شيء وفي كل أوان وفي كل قضية، فلا دور للحواس للاكتشاف والتعليق والتصنيف وإنما في التنفيذ، فهو يطرح تصوره على أن القرآن يخاطب الوجدان عن طريق التصوير الحسي، ولا يخاطب العقل عن طريق الحجة والبرهان وهي قراءة رومانتيكية كما سماها شريف يونس، ويتصدى قطب للاتجاه العقلي المتوارث عن فكر الشيخ محمد عبده بخصوص هذه الجزئية ويؤكد أن العقيدة تقوم في النفس على أسس البداهة والبصيرة والضمير الإنساني[3].

---

[1] معالم في الطريق- ص٢٠٠

[2] د. جميل صليبا- المعجم الفلسفي- ج١ــــمرجع سبق ذكره- ص٢٤٣

[3] شريف يونس- سيد قطب والأصولية الإسلامية- مرجع سبق ذكره- ص٥٣

كما يؤكد على أن النظام الأوحد هو النظام الإسلامي وما عداه من النظم فهو جاهلية، وبالتالي هناك شريعة واحدة هي شريعة الله وما عداها فهو باطل، وأن هناك دارًا واحدة هي دار الإسلام..، والتي تقوم فيها الدولة المسلمة..فتهيمن عليها شريعة الله .. وتقام فيها حدوده..ويتولى المسلمون فيها بعضهم بعضا.. وما عداها فهو دار حرب..علاقة المسلم بها إما القتال .. وإما المهادنة على عهد أمان.. ولكنها ليست دار إسلام ولا ولاء بين أهلها وبين المسلمين، وهذا الإقرار القطبي هو أحد أهم معالم فرقة الخوارج وأهم أفكارهم، حيث نرى أن الخوارج بجانب أنهم أول من ابتدعوا الحاكمية كانوا كذلك يكفرون سواهم ويعتبرون أن دارهم دار حرب بخالف الصفرية[1] التي تنكر ذلك[2]، ولا شك أن ارتباط الفكر الديني الحديث الذي نحى نحو ثورة على القيم المجتمعية كان يمثل أيضا نموذج الخوارج فلا نرفض أن يثور البعض على ما يرونه شيئا خاطئا خارج عن مجرى الحقيقة التي يظنون امتلاكها، ولكن خطر الخوارج ومن ثم خطر الفكر الديني السلفي المعاصر الذين يظنون الثورة على الباطل إنما هو خطر ناتج عنه التدمير والقتل والإقصاء لكل من خالف ما جاءوا به، لذا ما يمثله قطب ورفاقه وما كان يقومون به يمثل أنموذجا للبلشفية الإسلامية والثورية الجامحة التي تظلم أكثر مما تصلح.

قطب يرى أن المسلم لن يكون مسلما إلا من خلال إخلاصه لعبودية الله وحده متمثله في التصور الاعتقادي.. وفي الشعائر التعبدية والشرائع القانونية[3] وهذا يعني أن قطب ينفي الإسلام عن أي مجتمع لا يقيم ذلك وبالتالي يصف المجتمع كله بالجاهلية- وهو لا يكتفي بإقامة العبادة التي هي أساس الدين والطقس هو الذي يميز الديانات عن بعضها كما هو معلوم وهو بذلك يتقارب بل يلتصق مع الخوارج في كونهم يقولون إن العمل بأوامر الدين جزء من الإيمان وليس الإيمان كله، ويعني أن الذي يؤمن بالله وبالرسول وبالصلاة والصوم وأركان الإسلام ثم يرتكب الكبيرة فهو كافر وليس مسلما[4]، فقطب كأحد خوارج العصر يمزج الدين بالسياسة، يمزج الدين بالعقيدة. ويقر قطب في

---

[1] فرقة من الخوارج أتباع زياد بن الأصفر وهم أقل تطرفا من سواهم – انظر تاريخ المذاهب الإسلامية- لأبي زهرة – والملل والنحل للشهرستاني.

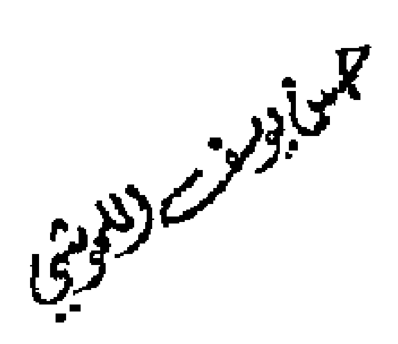
[2] محمد أبو زهرة- مرجع سبق ذكره-ص٨١

[3] معالم في الطريق - ص١٢٢

[4] د. مصطفى الشكعة –إسلام بلا مذاهب- مرجع سبق ذكره- ص١٣١

لحظة أنه هو الذي يقدم الإسلام للناس[1] فبعد أن ينكر الكهنوت يرتدي ثيابهم ويصير وحده ومن على شاكلته الذين يناولون الإسلام.

معالم في الطريق يمثل الصورة المُثلى للغة السلفية الرديكالية التي مارسها الأصوليون منذ التاريخ وحتى يومنا هذا، إنها لغة الإقصاء، لغة الظلامية، لغة في شكلها الظاهري ثورية على سواها، فهو لم يستثني أحد في نقده من معه من التيار السلفي المحافظ ومن ضده من التيار التنويري، ليحاول أن يؤسس بثورته الظلامية طريقا ما جديدا بعيدا عن أي تيار آخر حتى تكون له الريادة في تغليف المجتمع بمنهج ظلامي لا يستطيع أن ينفك منه. وعلى الرغم من ركاكة اللغة المستخدمة في الكتاب، وعلى الرغم من ضحالة الأفكار وفقرها، بل إننا نستطيع أن نعدد الأفكار فلن تجد غير فكرة واحدة يحاول أن يخدم عليها بالأدلة، وأن يناقشها من زوايا عدة، بل إن فضية الحاكمية ليست وليدة فكر قطب وإنما هي متأصلة القدم منذ الخوارج كما ذكرنا، ومرت بمراحل في العصر الحديث كان أبرزها المودودي الذي سبق الحديث عنه، إلا أن ما انفرد به قطب هو صراحته التي كشف عنها منذ اهتمامه بالإسلام والحكم، تلك الصراحة والوضوح الذي تمتع به فكان كتابه بمثابة بيان صارخ في وجه التنوير، لا يتسطيع أحد أن يؤول ما فيه فهو – أي قطب- عدو التنوير كغيره ممن تواروا خلف النصوص وتشكلوا في كل حقبه وفق معاييرها، ولكنهم في حقيقة الأمر لا يتخلفون عن قطب وطريقه، فإذا ما تصفحنا أعمالهم وأفكارهم لن تجدهم يخرجون عن قطب وحاكميته حتى وإن تظاهروا بالتنوير فاتباع الإعجاز العلمي في القرآن والحديث هو صورة مستنسخة منه وأتباع (هل الإسلام هو الحل؟) صورة باهته منه، وأتباع تقديس القديم وسواهم كثير.



[1] معالم في الطريق - ص٢٠٤

حمدي يوسف الصويقي

المراجع

١. ابن رشد – فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال- تحقيق: محمد عمارة – سلسلة الذخائر – القاهرة :دار المعارف
٢. د. إبراهيم مدكور- في الفكر الإسلامي- القاهرة -مكتبة الأسرة- ٢٠٠٨
٣. د. إبراهيم أحمد العدوي- رشيد رضا الإمام المجاهد -القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر- سلسلة أعلام العرب - العدد ٣٣- مطبعة مصر-١٩٦٤
٤. أبو الأعلى المودودي- الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية- تعريب: محمد عاصم حداد- ذخائر الفكر الإسلامي-عدد٦- دار العروبة
٥. د.أحمد زايد – تناقضات الحداثة في مصر – دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية ؛ ط١ -٢٠٠٥
٦. د أحمد زكريا الشلق – الحداثة والإمبريالية الغزو الفرنسي وإشكالية نهضة مصر – القاهرة :مكتبة الأسرة- ٢٠٠٨
٧. د. أحمد زكريا الشلق-طه حسين جدل الفكر والسياسة-القاهرة: الهيئة العامة للكتاب – مكتبة الأسرة-٢٠٠٩
٨. دأحمد زكي الشلق-تطور مصر الحديثة فصول من التاريخ-القاهرة: الهيئة العامة للكتاب- ط١-٢٠١١
٩. أحمد عبد الرحيم مصطفى- مصر والمسألة المصرية-القاهرة:الهيئة العامة لقصور الثقافة--ط٢-٢٠٠٨
١٠. د. أحمد عرفات القاضي- تجديد الخطاب الديني -القاهرة -مكتبة الأسرة-٢٠٠٨
١١. أحمد صلاح الملا- جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة رشيد رضا ومجلة المنار -سلسلة مصر النهضة – دار الكتب والوثائق القومية- ط١- ٢٠٠٨
١٢. د.أحمد محمد سالم- المرأة في الفكر العربي الحديث- القاهرة: مكتبة الأسرة - ط١- ٢٠١٢
١٣. أحمد لطفي السيد- قصة حياتي-القاهرة: الهيئة العامة للكتاب-١٩٩٣
١٤. أحمد لطفي السيد- مقال عن الحرية ونظم الحكم- من كتاب الديمقراطية في فكر رواد النهضة المصرية-القاهرة- نشر المركز القومي لحقوق الإنسان- ط١

١٥. د.أمل فهمي – العلاقات المصرية العثمانية على عهد الاحتلال البريطاني- الهيئة العامة للكتاب – سلسلة تاريخ المصريين- ط١- ٢٠٠٢
١٦. أندرية لالند- العقل والمعايير- ترجمة/ نظمي لوقا- القاهرة: الهيئة العامة للكتاب- ط١- ١٩٧٩
١٧. أنطونيو جرامشي – كراسات السجن – ترجمة/ عادل غنيم – القاهرة: دار المستقبل العربي –ط١- ١٩٩٤
١٨. إدورد سعيد- الآلهة التي تفشل دائما - ترجمة/ حسام الدين خضور- دمشق، القاهرة: دار الكتاب العربي-ط١–لم يذكر سنة النشر
١٩. د. إمام عبد الفتاح إمام – الطاغية – الكويت: عالم المعرفة –العدد ١٨٣ – ١٩٩٤
٢٠. ألبرت حوراني – الفكر العربي في عصر النهضة- تر/ كريم عزقول- بيروت: دار النهار للنشر- بيروت- ١٩٦٨
٢١. بهاء طاهر – أبناء رفاعة –القاهرة:دار الهلال – سلسلة كتاب دار الهلال- ط١- ١٩٩٧
٢٢. بييربورديو – التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول – ترجمة / درويش الحلوجي – دمشق: دار كنعان – ط١ – ٢٠٠٤
٢٣. بييربورديو – الرمز والسلطة –ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي –المغرب: دار تويقال للنشر- ط٣ -٢٠٠٧
٢٤. د جمال بدوي – مصر من نافذة التاريخ – القاهرة: مكتبة الأسرة – ١٩٩٥
٢٥. د.جمال بدوي- في محراب الفكر-القاهرة: الهيئة العامة للكتاب- ط١ - ١٩٩٨
٢٦. جمال الدين الأفغاني – الآثار الكاملة – خاطرات وأراء وأفكار – انسداد باب الاجتهاد- إعداد سيد هادي خسرو شاهي –القاهرة- مكتبة الشروق الدولية – ٢٠٠٢
٢٧. جيرار ليكلرك- سوسيولوجيا المثقفين- ترجمة/ د.جورج كنوره- بيروت- دار الكتاب الجديد المتحدة- ط١-٢٠٠٨
٢٨. جميل صليبا- المعجم الفلسفي –ج١،ج٢- بيروت: دار الكتاب اللبناني- لم يذكر رقم الطبعة- ١٩٨٢
٢٩. حسين جمعة – طه حسين القامة والظل -سوريا: دار ابن هانئ للدراسات والنشر- ط١- ١٩٩٣
٣٠. د:حسين فوزي النجار- أحمد لطفي السيد-القاهرة- الهيئة العامة للكتاب- ط٢-١٩٥٧
٣١. حسن البنا -رسالة في المنهج–القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع – سلسلة من تراث الإمام البنا
٣٢. حسن البنا- مذكرات الدعوة والداعية – القاهرة- مركز الإعلام العربي- ط١-٢٠١١
٣٣. د. حسن حنفي – جمال الدين الأفغاني مئوية الأولى – القاهرة- مكتبة الأسرة طبعة خاصة- ١٩٩٨

٣٤. حسام تمام- الإخوان المسلمين سنوات ما قبل الثورة-القاهرة : دار الشروق-ط١-٢٠١٢

٣٥. حمادة محمود اسماعيل-حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين بين الدين والساسية-القاهرة – دار الشروق- ط١-٢٠١٠

٣٦. خالد بن فوزي-محمد رشيد رضا طود وإصلاح دعوة وداعية- مكة المكرمة- دار علماء السلف للطباعة بدون ذكر رقم الطبعة

٣٧. خيري شلبي –محاكمة طه حسين –بيروت -١٩٧٣

٣٨. روبرت هـ. ثاولس - التفكير المستقيم والتفكير الأعوج- ترجمة/ حسن سعيد الكومي –الكويت:عالم المعرفة رقم٢٠ - ط١-١٩٧٩

٣٩. رينيه ديكارت – مقال في المنهج –ترجمة/ محمود الخضيري- القاهرة:مكتبة الأسرة – طبعة خاصة٢٠١٥

٤٠. رمزي ميخائيل-ثورة ١٩١٩- كتاب تاريخ الوفد – مجموعة من الدراسات عن حزب الوفد- إعداد د:جمال بدوي- دار الشروق- ط١-٢٠٠٣

٤١. رفاعه رافع الطهطاوي – الأعمال الكاملة- تحقيق/ محمد عمارة –القاهرة: الهيئة العامة للكتاب- طبعة خاصة – ٢٠١٣

٤٢. رشيد رضا –فتوى ١٩٣٥ بالمنار –إعداد صلاح الدين المنجد – يوسف خوري

٤٣. د رجاء النقاش- أدباء معاصرون –القاهرة:دار الهلال-كتاب الهلال- فبراير ١٩٧١

٤٤. د. زكي نجيب محمود – ثقافتنا في مواجهة العصر – القاهرة - مكتبة الأسرة – طبعة خاصة- ١٩٩٧

٤٥. د. زكي نجيب محمود- مجتمع جديد أو كارثة- القاهرة: مكتبة الأسرة– طبعة خاصة – ٢٠٠٤

٤٦. د. زكي نجيب محمود – جنة العبيط- القاهرة: دار الشروق- ط٢ -١٩٨٤

٤٧. د.زكي نجيب محمود- مقال تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة – مجلة الفكر المعاصر- العدد ٢٣ يناير ١٩٦٧-القاهرة: دار الكاتب العربي

٤٨. سمير أبو حمدان الشيخ- رشيد رضا والخطاب الإسلامي المعتدل- بيروت : الشركة العالمية للكتاب، سلسلة :موسوعة عصر النهضة-١٩٩٢

٤٩. سامي خشبة- مصطلحات الفكر الحديث ج٢-القاهرة: مكتبة الأسرة- طبعة خاصة-٢٠٠٦

٥٠. سامي خشبة - مصطلحات في الثقافة –القاهرة: الهيئة العامة للكتاب- طبعة مكتبة الأسرة -٢٠٠٨

٥١. سامح كريم- معارك طه حسين القاهرة:الهيئة العامة للكتاب- مكتبة الأسرة-

٥٢. د.السيد أمين شلبي – الغرب في كتابات المفكرين المصريين –القاهرة: دار الهلال -كتاب الهلال-العدد ٥٩٠- فبراير ٢٠٠٠

٥٣. السيد يوسف – الإمام محمد عبده-القاهرة : مكتبة الأسرة-٢٠٠٧

٥٤. سيد قطب- المستقبل لهذا الدين- القاهرة - دار الشروق- ط١٨-٢٠٠٥

٥٥. سيد قطب – معالم في الطريق –القاهرة : دار الحدود للنشر والتوزيع-طبعة خاصة ـ ٢٠١٢
٥٦. سيمغموند فرويد – علم نفس الجماهير - ترجمة: جورج الطرابيشي – بيروت: دار الطليعة –ط١-٢٠٠٦
٥٧. سيغموند فرويد- الطوطم والمحرم-ترجمة/ جورج الطرابيشي- بيروت:دار الطليعة- ط١-١٩٨٣
٥٨. شريف يونس- سيد قطب والأصولية الإسلامية-القاهرة –ط١-١٩٩٥
٥٩. شكيب رسلان – رشيد رضا إخاء أربعين سنة – دار الفضيلة- طبعة جديدة- ٢٠٠٦
٦٠. صلاح بعد الصبور – قصة الضمير المصري – القاهرة: مكتبة الأسرة- ط١-٢٠٠٨
٦١. صلاح عبد الصبور – الأعمال الكاملة- ج٣- الهيئة العامة للكتاب- القاهرة-١٩٨٩
٦٢. صبري أبو المجد- سنوات ما قبل الثورة –ج٣-القاهرة – مكتبة الأسرة- ٢٠٠٥
٦٣. صلاح الدين الجورشي – التأثيرات السلفية في التيارات الإسلامية المعاصرة – إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر- مركز الدراسات العالم الإسلامي- خريف ١٩٩١- ط١
٦٤. د.طارق البشري- قراءة في فكر السياسي للحركة الإسلامية
٦٥. الطاهر الحداد – امرأتنا في الشريعة والمجتمع- -قطر: كتاب الدوحة –طبعة خاصة-٢٠١٢
٦٦. د.طه حسين – الأيام – القاهرة: دار المعارف ط٦-١٩٨٢
٦٧. د.طه حسين – الكتابات الأولى – حققها وقدم لها د.عبد الرشيد الصادق محمودي – دار الشروق- ط١-٢٠٠٢
٦٨. د.طه حسين – مرآة الإسلام- طبعة خاصة –الهيئة العامة لقصور الثقافة -٢٠٠٨-
٦٩. د.طه حسين – من بعيد – الشركة العربية للنشر والتوزيع -١٩٣٥
٧٠. د.طه حسين – من الشاطئ الآخر (كتابات طه حسين الفرنسية)- جمعها وترجمها وعلق عليها عبد الرشيد الصادق محمودي- القاهرة: المركز القومي للترجمة-ط١- ٢٠٠٨
٧١. د. طه حسين – في الشعر الجاهلي- منشور في مجلة القاهرة – عدد خاص ١٤٩- أبريل ١٩٩٥
٧٢. عباس محمود العقاد- عبقرية الإصلاح والتربية – أعلام العرب العدد الأول – القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر- مطبعة مصر- العدد الأول- ١٩٦٤
٧٣. عباس محمود العقاد- ١١يوليه وضرب الأسكندرية-القاهرة : الهيئة العامة لقصور الثقافة-ذاكرة الكتابة- ط٢-٢٠٠٩
٧٤. د.عبد العظيم رمضان- الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣يوليو – القاهرة:طبعة مكتبة الأسرة – ٢٠٠٤
٧٥. د:عبد العظيم رمضان- تطور الحركة الوطنية في مصر(١٩١٨-١٩٣٦) –ج١- القاهرة -الهيئة العامة للكتاب-ط٣-١٩٩٨

٧٦. عبد الرحمن الرافعي- ثورة ١٩١٩ –القاهرة- دار المعارف- ط٤-١٩٨٧
٧٧. د.عبد العزيز محمد الشناوي – عمر مكرم بطل المقاومة الشعبية—القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر- مطبعة مصر-أعلام العرب-١٩٦٧
٧٨. عبد الرشيد الصادق المحمودي – أدباء ومفكرون- القاهرة -المجلس الأعلى للثقافة-ط١- ٢٠٠٨
٧٩. عبد الرحمن الرافعي – تاريخ الحركة الوطنية وتطورات نظام الحكم في مصر –ج٢ – القاهرة : دار المعارف- - ط٥- ١٩٨٧
٨٠. د.عبد الرحمن بدوي- سيرة حياتي – ج٢-بيروت:المؤسسة العربية للدراسات والنشر-ط١-٢٠٠٠
٨١. علي حرب – الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة – بيروت :المركز الثقافي العربي-ط١ -١٩٩٥
٨٢. علي حرب- أوهام النخبة –بيروت: المركز الثقافي العربي-ط٥-٢٠١٢
٨٣. علي عبد الرازق -كتاب الإسلام وأصول الحكم-قطر: دار الصدى –كتاب الدوحة - ٢٠١١
٨٤. عبد الإله بلقزيز -نهاية الداعية –الدار البيضاء – الشبكة العربية للأبحاث –ط١-٢٠٠٠
٨٥. عاطف العراقي -محمد عبده والتنوير –القاهرة :مكتبة الأسرة-٢٠١٠
٨٦. د عبد المجيد الصغير-المعرفة والسلطة-القاهرة –طبعة مكتبة الأسرة -٢٠١٠
٨٧. د.عبد الرزاق عيد-طه حسين " العقل والدين"-سوريا: مركز الإنماء الحضاري حلب-ط١- ١٩٩٥
٨٨. عبد العزيز جاويش- أثر القرآن في تجديد الفكر البشري- محاضرات تقديم د.محمد عمارة-القاهرة - كتاب مجلة الأزهر- العدد ربيع الآخر١٤٣٣
٨٩. د.عبد الحليم محمود- منهج الإصلاح –القاهرة: مكتبة الأسرة- ٢٠٠٥
٩٠. على فهمي- مقال التحقيق والتنوير- مجلة القاهرة أبريل١٩٩٥- ص٩٧
٩١. فتحي رضوان-عصر ورجال-ج٢- القاهرة:الهيئة العامة للكتاب- طبعة خاصة لمكتبة الأسرة-٢٠٠٨
٩٢. فريدريك نيتشه- أفول الأصنام – ترجمة/ حسان بورقيه، محمد الناجي- المغرب: أفريقيا الشرق-ط٢-٢٠٠٨
٩٣. قاسم أمين –الأعمال الكاملة- تحقيق / د.محمد عمارة - لقاهرة : دار الشروق
٩٤. كارل بوبر-خلاصة القرن- ترجمة/ الزواوي بغورة لخضر- القاهرة: مكتبة الأسرة-٢٠١٠
٩٥. كامل الشناوي – زعماء وفنانون وأدباء- القاهرة: دار المعارف –سلسلة اقرأ-ط٤
٩٦. د لطيفة محمد سالم – المرأة المصرية والتغيير الاجتماعي-القاهرة: طبعة مكتبة الأسرة-٢٠٠٨
٩٧. مالك بن نبي- شروط النهضة – كتاب الدوحة –قطر- وزارة الثقافة والفنون والتراث بقطر –طبعة خاصة- ٢٠١١

٩٨. د.مراد وهبة- ملاك الحقيقة المطلقة – القاهرة :الهيئة العامة للكتاب – طبعة خاصة مكتبة الأسرة- ١٩٩٩
٩٩. د محمد فؤاد شكري- مصر في مطلع القرن التاسع عشر- ج٣- القاهرة: هيئة قصور الثقافة- طبعة خاصة-٢٠١٠
١٠٠. محمد صبري السوربوني- نشأة الروح القومية المصرية- ترجمة/ناجي رمضان عطية-القاهرة : مكتبة الأسرة-٢٠٠٩.
١٠١. محمد فريد أبو حديد – زعيم مصر الأول عمر مكرم –القاهرة: سلسلة كتاب دار الهلال- العدد ٥٥٧- طبعة خاصة -١٩٩٧
١٠٢. د.محمد عابد الجابري- المثقفون في الحضارة العربية- بيروت: مركزدراسات الوحدة العربية –ط٢-٢٠٠٠
١٠٣. محمد عبده- الأعمال الكاملة – تحقيق د. محمد عمارة – مجلد الكتابات السياسية- القاهرة – دار الشروق- ٢٠٠٨
١٠٤. محمد عبد الفتاح أبو الفضل – تأملات في ثورات مصر –القاهزة - الهيئة العامة للكتاب– ط١-١٩٩٢
١٠٥. د ماهر حسن فهمي – قاسم أمين –القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للنشر والتأليف- أعلام العرب
١٠٦. د.محمد مندور- أساتذة وزملاء في حياتي – القاهرة: كتاب الثقافة الجديدة (٢٥) الهيئة العامة لقصور الثقافة –طبعة خاصة
١٠٧. د معن زيادة – معالم على طريق تحديث الفكر العربي- الكويت:عالم المعرفة–ط١-١٩٨٧
١٠٨. د محمد حسين هيكل – تراجم مصرية وغربية-القاهرة: دار المعارف-ط٤- ١٩٨٣
١٠٩. د. محمود أمين العالم - الإنسان موقف – القاهرة: مكتبة الأسرة– ٢٠٠١
١١٠. مارسي كولو مب – تطور مصر- ترجمة/ زهير الشايب- القاهرة :طبعة مكتبة الأسرة-٢٠١٢
١١١. محمد حسين هيكل – مذكرات في السياسة المصرية –ج١- قدم الطبعة د. أحمد زكريا الشلق – طبعة خاصة- سلسلة ذاكرة الكتابة ١١٣–القاهرة – الهيئة العامة لقصور الثقافة - ٢٠١٠
١١٢. محمد بخيت المطيعي (مفتي الديار المصرية) -حقيقة الإسلام وأصول الحكم- القاهرة: مكتبة النصر الحديثة -لم تعرف سنة النشر
١١٣. د.محمد الدسوقي- طه حسين يتحدث عن أعلام عصره – القاهرة -سلسلة اقرأ-١٩٩٢
١١٤. د. محمد عمارة – دراسة ووثائق كتاب الإسلام وأصول الحكم للشيخ على عبد الرازق – بيروت-المؤسسة العربية للدراسات والنشر –٢٠٠٠
١١٥. مصطفي عبد الغني –طه حسين والسياسة – دار المستقبل العربي- القاهرة – ط١-١٩٨٦
١١٦. د.محمد جابر الأنصاري-تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي- عالم المعرفة- عدد٣٥-١٩٨٠

١١٧. محمد لطفي جمعة – الشهاب الراصد- القاهرة: مطبعة المقطم لم يذكر رقم الطبعة- ١٩٢٦م
١١٨. د.محمد عبد الهادي أبوريدة- الأخلاق والسياسة-القاهرة:الهيئة العامة للكتاب –ط١- ٢٠١١
١١٩. د. محمود إسماعيل- الإسلام السياسي بين الأصولين والعلمانين-القاهرة :الشراع العربي للنشر-ط١-١٩٩٣
١٢٠. محمد أبو زهرة –تاريخ المذاهب الإسلامية- القاهرة:مكتبة الأسرة –طبعة خاصة- ٢٠١٣
١٢١. مصطفي عبد الغني- طه حسين والسياسة –القاهرة: دار المستقبل العربي– ط١- ١٩٨٦
١٢٢. محمود مهدي الاستنبولي- كتاب طه حسين في عيون الأدباء القاهرة:المكتب الإسلامي- ط١-١٩٨٣
١٢٣. د محمد جابر الأنصاري- تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي-الكويت عالم المعرفة – الكويت- ط١- ١٩٨٠
١٢٤. د. محمد عثمان فتحي - السلفية في المجتمعات المعاصرة –جامعة الإمام محمد بن سعود- ط٢-١٩٨١
١٢٥. محمد رشيد رضا – مجلة المنار – المجلد الأول – العدد الخامس صدر في مارس ١٨٩٩م
١٢٦. محمد عبده – الإسلام بين العلم والمدنية – كتاب الدوحة – طبعة خاصة – تقديم محمد الرميحي-طبعة خاصة- ٢٠١٢
١٢٧. د.محمد أركون- الإسلام والحداثة – ندوة مواقف – دار الساقي- بيروت –ط١ - ١٩٩٠
١٢٨. د. محسن جاسم الموسوي – الإستشراق في الفكر العربي – القاهرة:الهيئة العامة للكتاب- ط١-١٩٩٣
١٢٩. محمود أمين العالم- مفاهيم وقضايا إشكاليه-القاهرة: دار الثقافة الجديدة- ط١
١٣٠. المعجم الفلسفي – مجمع اللغة العربية –القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية-ط١- ١٩٨٣
١٣١. مجموعة باحثين- مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع- ترجمة/ سعيد الغانمي- بيروت: المنظمة العربية للترجمة-ط١-٢٠١٠
١٣٢. د. ناصيف نصار- طريق الاستقلال الفلسفي – بيروت: دار الطليعة- ط٢-١٩٧٩
١٣٣. د. نصر حامد أبو زيد- النص والسلطة والحقيقة –بيروت- المركز الثقافي العربي- ط١
١٣٤. د. نصر حامد أبو زيد- التفكير في زمن التكفير- دار سينا للنشر- القاهرة - ط١- ١٩٩٥
١٣٥. د. نصر حامد أبو زيد – إشكالية القراءة وآليات التأويل – المركز الثقافي العربي- بيروت- ط٢-١٩٩٢

١٣٦. نصر حامد أبو زيد- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية- بيروت- المركز الثقافي العربي- ط١- ٢٠٠٧
١٣٧. د.نصر حامد أبوزيد- نقد الفكر الديني- القاهرة -دار سينا للنشر- ط١- ١٩٩٢
١٣٨. هيجل – العقل والتاريخ-هربرت ماركيوز- ترجمة/ د.فؤاد زكريا- القاهرة: الهيئة العامة المصرية للنشر-ط١-١٩٧٠
١٣٩. د.هدي أباظة- النقراشي –القاهرة: دار الشروق-ط١-٢٠٠٧
١٤٠. د.وائل غالي –نهاية الشيوعية حالة الماركسية – القاهرة:الهيئة العامة للكتاب- ط١ -٢٠٠٦
١٤١. د. وائل غالي – ديكارت الغائب عن طه حسين – مجلة القاهرة- العدد١٤٩ أبريل ١٩٩٥
١٤٢. د.وائل غالي - الأصول الإسلامية للعلمانية – القاهرة: دار الهلال- كتاب الهلال/ العدد ٧١٤-يونيو ٢٠١٠
١٤٣. وجيه كوثراني -الدولة والخلافة - بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦
١٤٤. د. يونان لبيب رزق- تاريخ مصر بين الفكر والسياسة- القاهرة- دار الكتب المصرية
١٤٥. د. يونان لبيب رزق- المرأة المصرية بين التطور والتحرر(١٨٧٣-١٩٢٣)- القاهرة: طبعة مكتبة الأسرة-٢٠٠٢
١٤٦. د:يونان لبيب رزق- مكانة مصر –القاهرة: طبعة خاصة لمكتبة الأسرة-٢٠٠٧

منافذ بيع

الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المعرض الدائم

١١٩٤ كورنيش النيل - رملة بولاق

مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب

القاهرة

ت : ٢٥٧٧٥٠٠٠٠
٢٥٧٧٥٢٢٨ داخلى ١٩٤
٢٥٧٧٥١٠٩

مكتبة مركز الكتاب الدولى

٣٠ ش ٢٦ يوليو - القاهرة

ت : ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة ٢٦ يوليو

١٩ ش ٢٦ يوليو - القاهرة

ت : ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة شريف

٣٦ ش شريف - القاهرة

ت : ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة عرابى

٥ ميدان عرابى - التوفيقية - القاهرة

ت : ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة الحسين

مدخل ٢ الباب الأخضر - الحسين - القاهرة

ت : ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة المبتديان

١٣ش المبتديان - السيدة زينب

أمام دار الهلال - القاهرة

مكتبة ١٥ مايو

مدينة ١٥ مايو - حلوان خلف مبنى الجهاز

مكتبة الجيزة

١ ش مراد - ميدان الجيزة - الجيزة

ت : ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة جامعة القاهرة

خلف كلية الإعلام - بالحرم الجامعى

بالجامعة - الجيزة

مكتبة رادوبيس

ش الهرم - محطة المساحة - الجيزة

مبنى سينما رادوبيس

مكتبة أكاديمية الفنون

ش جمال الدين الأفغانى من شارع

محطة المساحة - الهرم

مبنى أكاديمية الفنون - الجيزة

مكتبة الإسكندرية

٤٩ ش سعد زغلول - الإسكندرية

ت : ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة الإسماعيلية

التمليك - المرحلة الخامسة - عمارة ٦

مدخل (أ) - الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة جامعة قناة السويس

مبنى الملحق الإدارى - بكلية الزراعة -

الجامعة الجديدة - الإسماعيلية

مكتبة بورفؤاد

بجوار مدخل الجامعة

ناصية ش ١١، ١٤ - بورسعيد

مكتبة أسوان

السوق السياحى - أسوان

ت : ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة أسيوط

٦٠ ش الجمهورية - أسيوط

ت : ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

مكتبة المنيا

١٦ ش بن خصيب - المنيا

ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)

مبنى كلية الآداب -جامعة المنيا - المنيا

مكتبة طنطا

ميدان الساعة - عمارة سينما أمير - طنطا

ت : ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقًا - المحلة

مكتبة دمنهور

ش عبدالسلام الشاذلى - دمنهور

مكتب بريد المجمع الحكومى - توزيع

دمنهور الجديدة

مكتبة المنصورة

٥ ش السكة الجديدة - المنصورة

ت : ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية

جامعة منوف

توكيل الهيئة بمحافظة الشرقية

مكتبة طلعت سلامة للصحافة والإعلام

ميدان التحرير - الزقازيق

ت : ٠٥٥٢٣٦٢٧١٠ - ٠١٠٦٥٣٣٧٣٣٢

مكتبــات ووكـــلاء

البيع بالدول العربية

لبنان

١ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب
شارع صيدنايا المصيطبة - بناية الدوحة- بيروت - ت: ٩٦١/١/٧٠٢١٣٣
ص. ب : ٩١١٣ - ١١ بيروت - لبنان

٢ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب
بيــروت - الفــرع الجــديد - شــارع الصيدانى - الحـمـراء - رأس بيروت - بناية سنتر ماريبا
ص. ب : ١١٣/٥٧٥٢
فاكس: ٠٠٩٦١/١/٦٥٩١٥٠

سوريا

دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع -
سوريا - دمشق - شارع كرجيه حداد - المتفرع من شارع ٢٩ أيار - ص. ب: ٧٣٦٦ - الجمهورية العربية السورية

تونـس

المكتبة الحديثة ـ ٤ شارع الطاهر صفر- ٤٠٠٠ سوسة - الجمهورية التونسية .

المملكة العربية السعودية

١ - مـؤسـسـة العـبـيكـان - الرياض
(ص. ب: ٦٢٨٠٧) رمـز ١١٥٩٥ - تقـاطـع طريق الملك فـهـد مـع طريق العـروبة - هاتف: ٤٦٥٤٤٢٤ - ٤١٦٠٠١٨ .

٢ - شـركـة كنوز المعرفة للمطبوعات والأدوات الكتابية - جدة - الشرفية - شـارع السـتين - ص. ب: ٣٠٧٤٦ جـدة : ٢١٤٨٧ - ت : المـكـتـب: ٦٥٧٠٧٢٢ - ٦٥١٠٤٢١ - ٦٥١٤٢٢٢ - ٦٥٧٠٦٢٨.

٣ - مكتبة الرشد للنشر والتوزيع -
الرياض - المملكة العربية السعودية - ص. ب: ١٧٥٢٢ الـريـاض: ١١٤٩٤ - ت: ٤٥٩٣٤٥١.

٤ - مـؤسـسـة عـبـد الرحـمن السـديرى الخـيـرية - الجـوف - المملكة العربية السعودية - دار الجوف للعلوم ص. ب: ٤٥٨ الجــوف - هـاتف: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٣٩٦٠ فاكس: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٧٧٨٠

الأردن - عمان

١ - دار الشروق للنشر والتوزيع
ت: ٤٦١٨١٩٠ - ٤٦١٨١٩١
فاكس: ٠٠٩٦٢٦٤٦١٠٠٦٥

٢ - دار اليازورى العلمية للنشر والتوزيع
عمان - وسط البلد - شارع الملك حسين
ت: ٩٦٢٦٤٦٢٦٦٢٦ +
تلفاكس: ٩٦٢٦٤٦١٤١٨٥ +
ص. ب: ٥٢٠٦٤٦ - عمان: ١١١٥٢ الأردن.

إن الحديث عن الواقع الثقافي في عالمنا العربي، حديث ذو شجون؛ لكشفه عن واقع مرير، يحفه الشوك، وينال منه الظلام، والرجوع إلى الخلف...، والهدف من هذا الكتاب - في الأساس - هو الكشف عن أسباب انهيار المثقف، وطرح آخر لمفهوم هذا المثقف، ودوره، وما يجب أن يمارسه، كما يحاول الكتاب الكشف عن معوقات العمل، ومن ثَمَّ الكشف عن سمات هذا المثقف الثوري، التي يجب أن يتحلى بها حتى تخرجه من ظلمات التيه، وأطماع ومغريات الحاضر.

ولعل في كلمات د. طه حسين ما يلخص ذلك: "لا أحب أن أتعجل الإصلاح؛ لأن شر الإصلاح ما جاء مرتجلاً، لم يأت نتيجة التفكير العميق والرؤية المتصلة والبحث المستفيض".

تصميم الغلاف : محسن عبد الحفيظ



١٧
جنيهًا

